ALTTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. NIKEL, BRESLAU.
III. BAND. I. Heft.

DIE BABYLONISCHE KOSMOGONIE UND DER BIBLISCHE SCHÖPFUNGSBERICHT.

EIN BEITRAG ZUR APOLOGIE DES BIBLISCHEN GOTTESBEGRIFFES.

VON

ALOYS KIRCHNER,
PRIESTER DER DIÖZESE PADERBORN.

MÜNSTER i. W. 1910.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 20. Julii 1910.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

No. 6289.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Inhaltsübersicht.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung ist hervorgegangen aus einer ursprünglich religionsphilosophischen Studie zum biblischen Schöpfungsberichte. Als sich die Untersuchung weiterhin zu einer religionsvergleichenden gestaltete, blieb auch für die Auffassung der babylonischen Kosmogonie der religionsphilosophische Gesichtspunkt maßgebend und entscheidend. Das Recht dieser Methode möge die Abhandlung selbst erweisen. Hier sei darauf hingewiesen, daß die religionsvergleichende Forschung ihrer Aufgabe nicht dadurch gerecht wird, daß sie die *formellen* Übereinstimmungen und Analogien der Religionen in den Gesichtskreis der Untersuchung rückt. Die Aufgabe liegt höher, und es gilt, auch der *Gedankenwelt* der Religionen *völlig* gerecht zu werden. Es darf seitens der Religionswissenschaft nicht übersehen werden, daß die Menschheit in und durch die Religionen — wenn auch oft in nur unvollkommener und ungenügender Weise — Stellung nahm zu den großen Fragen nach einem hinreichenden Erklärungsgrunde der Welt und nach einem befriedigenden Inhalte des Lebens.

Den hochwürdigen Herren Prof. Dr. *Englert* und Prof. Dr. *Feldmann* sage ich für das wohlwollende Interesse, mit dem sie die Vollendung der Abhandlung gefördert haben, auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank.

Bonn a. Rh., im Juli 1910.

Der Verfasser.

Erstes Kapitel.

Der biblische Schöpfungsbericht und die moderne Religionswissenschaft.

Von grundlegender Bedeutung für die Stellungnahme der modernen Religionswissenschaft zum biblischen Schöpfungsberichte war die Entdeckung von Bruchstücken des babylonischen Epos Enuma eliš in den Ruinen von Ninive. War Gn 1 zuvor mit verschiedenen außerisraelitischen Kosmogonien in vergleichende Betrachtung gezogen worden, so wurde nunmehr die von dem keilinschriftlichen Funde dargebotene Kosmogonie als Quelle und Ausgangspunkt des biblischen Berichtes seitens der vergleichenden Religionswissenschaft geltend gemacht. Von einer zunächst mit Zurückhaltung aufgestellten Hypothese schritt die Kritik fort bis zum schließlichen Ausbau einer völlig systematisch durchgeführten Theorie von der babylonischen Herkunft der biblischen Schöpfungsgeschichte, und dieselbe wird gegenwärtig, bei ablehnender Sonderstellung einiger Forscher, fast von der gesamten neueren Religionswissenschaft vertreten.

Noch mit Beobachtung großer Reserve sprach Budde[1]) im Jahre 1883 von der chaldäischen Vorlage des biblischen Schöpfungsberichtes; er war sich der Unsicherheit des Stoffes im vorliegenden Falle vollkommen bewußt. Budde war der Annahme, daß die babylonische Erzählung, wie sie allen Stoff und die grundlegenden Gedanken von Gn 1 aufweise, dies alles auch in wesentlich derselben Reihen- und Stufenfolge aufführte. Gegenüber der etwaigen Bestreitung dieser Hypothese hielt Budde immerhin eine solche Anzahl von Berührungspunkten für gegeben, daß die Möglichkeit einer starken Anlehnung des biblischen Schöpfungsberichtes an

[1]) Die biblische Urgeschichte, Gießen 1883, 485.

einen assyrisch-babylonischen bis zur Entlehnung des äußeren Aufbaues desselben schwerlich bestritten werden könne.

Schon weit entschiedener als Budde behauptete Jensen [1]) einen zwischen der babylonischen Kosmogonie und dem biblischen Sechstagewerke bestehenden Zusammenhang. Nach Jensen bilden der Schluß der vierten und die Fragmente der fünften und siebenten Tafel zusammen mit dem Anfang der ersten Tafel des babylonischen Epos ganz unfraglich das Prototyp des biblischen Berichtes. Den Beweis für seine Behauptung sah Jensen darin gelegen, daß die Reihenfolge der Ereignisse in den beiden Erzählungen absolut dieselbe sei. Auch die Art, wie die biblische Schöpfungsgeschichte entstanden sei, suchte Jensen zu bestimmen: die Bibel habe die babylonischen Schöpfungslegenden aufgenommen, indem sie das spezifisch Babylonische unterdrückt und das Mythologische und Polytheistische in Monotheistisches umgesetzt habe.

Die Frage nach dem Verhältnis der biblischen und babylonischen Kosmogonie systematisch zu behandeln, stellte sich Gunkel [2]) zur Aufgabe. Auf breitester Grundlage und in einem groß angelegten Beweisgange versuchte Gunkel, Babylonien als die Heimatstätte von Gn 1 aufzuzeigen. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die Betrachtung des biblischen Schöpfungsberichtes selbst. Diese ergibt für Gunkel, daß Gn 1 alte mythologische Züge enthalte und mithin auf eine ältere Vorlage zurückgehe. Besonders hebt Gunkel zwei Momente des Berichtes hervor: nämlich das „Wir“ bei der Menschenschöpfung und die Schilderung des Chaos [3]). Das erste Moment läßt Gunkel vermuten, daß die Erzählung einmal polytheistisch gewesen und mithin zum Volke Israel einst aus der Fremde gekommen sei. Ebendahin führe aber auch die Schilderung des Chaos sowie die Erzählung von der Entstehung des Lichtes und der Teilung der Wasser nach oben und unten bei Beginn der Schöpfung. Nach Gunkel stellt sich nämlich jedes Kulturvolk Chaos und Schöpfung nach Analogie der Jahreszeiten vor, die es auf seinem Boden erlebt, und darnach muß, so schließt Gunkel weiter, die Tradition vom Chaos in einem Lande entstanden sein,

---

[1]) Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, 306.

[2]) Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, 1—170; Genesis [3], Göttingen 1909, 101—131.

[3]) Die Annahme, zwischen Vers 2 und 3 bestehe eine Lücke, wo wohl einmal die Theogonie gestanden haben möge, hat Gunkel in der 3. Auflage seines Genesiskommentars fallen gelassen.

wo im Winter, in der finsteren Jahreszeit, überall Wasser herrscht, im Frühling aber, wenn das neue Licht entsteht, die Wasser nach oben und unten zerteilt werden. Demnach sei auf ein Land zu schließen, wo der Winterregen das Klima bestimme. Ein solches Land aber sei nicht Kanaan, sondern Babylonien.

Den ursprünglich mythologischen Charakter von Gn 1 findet Gunkel bestätigt durch „Varianten der Schöpfungserzählung“ im AT. Er glaubt eine zweifache Reihe von Varianten unterscheiden zu können: die eine setze einen vor der Schöpfung stattfindenden Kampf Jahves mit dem Urmeere voraus, der anderen liege ein Kampf Gottes mit dem Drachenungetüm der Urzeit zu Grunde. Die Varianten bezeugen nach Gunkel eine sehr archaistische Rezension des Stoffes von Gn 1, die noch in spätester Zeit als poetisches Prachtstück von den Dichtern gebraucht worden sei.

Die aus Gn 1 gewonnenen Schlüsse führt Gunkel weiter durch die Vergleichung des Berichtes mit der babylonischen Kosmogonie. Er hebt besonders hervor, daß der biblische Bericht mit dem babylonischen in dem charakteristischen Punkte übereinstimme, daß die Welt durch die Zerteilung des Urmeeres in zwei Teile entstehe. Und in dieser Übereinstimmung — im Zusammenhalt mit der Unmöglichkeit, daß jene Vorstellung aus dem kanaanäischen Klima sich erkläre — erblickt Gunkel den Beweis, daß die hebräische Tradition von der babylonischen abhängig ist. Dazu sieht der genannte Autor diese Behauptung bestätigt durch die poetischen Varianten von Gn 1, indem er geltend macht, daß die Varianten nach Form und Inhalt viel stärker mit dem babylonischen Mythus übereinstimmen und wenigstens zum Teil die Mittelglieder zwischen der babylonischen und biblischen Kosmogonie darstellen. Endlich bietet nach Gunkel die babylonische Parallele die Erklärung für verschiedene archaistische Züge in der biblischen Schöpfungserzählung.

Abschließend gelangt Gunkel zu folgendem Geschichtsbilde: „Gewisse Teile des uralten babylonischen Mythus von der Weltschöpfung sind nebst manchen anderen Stücken babylonischer Kultur in vorisraelitischer Zeit auch nach Kanaan gekommen. Andere fremdartige oder einheimische Elemente (Weltdei, תֹהוּ וָבֹהוּ) waren hinzugetreten. Als Israel in Kanaans Kultur einwuchs, hat es auch diese Geschichte neben anderen Urmythen kennen gelernt. . . . Israel aber — und dies ist für uns das wichtigste in dem ganzen Bilde — hat den Mythus aufs stärkste sich und seiner

Religion amalgiert. Es hat das Mythologische, das seiner Religion so sehr widerstrebte, zuerst gedämpft (so in den poetischen Varianten) und schließlich bis auf geringe Reste ganz ausgetrieben. Zuletzt ist der Stoff noch durch die energische Bearbeitung des P hindurchgegangen. Der ursprünglich hochpoetische Stoff ist so immer prosaischer geworden; aber er ist erfüllt worden mit den Gedanken der Jahvereligion." (Genesis³ 129 f.)

In enger Mitarbeit mit Gunkel hält auch Zimmern den babylonischen Ursprung von Gn 1 für erwiesen[1]. Und nach Friedr. Delitzsch[2] endlich gehört der biblische Schöpfungsbericht in eine ganze Reihe biblischer Erzählungen, die aus der Nacht der babylonischen Schatzhügel auf einmal in reinerer und ursprünglicherer Form ans Licht getreten sind. Die Erschaffung oder besser: die Bildung der Welt aus einem vorausgesetzten finsteren und wässerigen Chaos namens Tihâmat und dessen Scheidung in Himmel und Erde ist nach Delitzsch ein babylonischer Gedanke, den der Verfasser der „elohistischen" Schöpfungserzählung, ohne zu fragen, woher denn das Chaos stamme, übernommen habe, sich darauf beschränkend, das babylonische Gedicht in eine Erzählung umzusetzen und das Ganze zu monotheisieren, letzteres ähnlich wie schon im babylonischen Weltschöpfungsepos Marduk als der eine Weltbildner erscheine.

Delitzsch zieht aus der Theorie von dem babylonischen Ursprunge des biblischen Schöpfungsberichtes auch die praktische Konsequenz, indem er geltend macht, daß derselbe für unsern Glauben schlechterdings ohne Bedeutung sei und weder in Kirche noch Schule irgendwelche unser Glauben und Wissen bindende Geltung beanspruchen könne. Delitzsch weist es mit voller Energie zurück, daß der babylonisch-„heidnische" Kern von Gn 1, der trotz der Umgestaltung völlig intakt geblieben sei, dennoch als offenbarte Wahrheit geglaubt werden solle.

---

[1]) Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das AT³, Berlin 1903, 506 ff.
[2]) Babel und Bibel, Leipzig 1902, 35.

Zweites Kapitel.

Kritik der Theorie von dem babylonischen Ursprunge des biblischen Schöpfungsberichtes.

§ 1. Widerlegung der Theorie von der babylonischen Herkunft des bibl. Schöpfungsberichtes aus dem Gegensatze der Weltanschauungen von Enuma eliš und Gn 1.

1. Trieb- und Beweiskraft der religionswissenschaftlichen Theorie vom babylonischen Ursprunge des biblischen Schöpfungsberichtes ist der Entwicklungsgedanke. Durch Entwicklung ist der Mardukmythus von Babel zum Jahve-Tehom-Mythus in Israel geworden, lautet die Behauptung der Kritik [1]), und der Einfluß des bereits zuvor in der Religionswissenschaft herrschend gewordenen Evolutionsgedankens ist nicht zu verkennen, wenn die polytheistische und mythologische Vorstellungswelt der Babylonier als Ausgangspunkt von Gn 1 geltend gemacht wurde. Mit dieser grundlegenden Bedeutung der Entwicklungsidee ist naturgemäß von selbst das wesentlichste und wichtigste Kriterium des Wahrheitsrechtes der religionswissenschaftlichen Theorie gegeben. Wenn Gn 1 auf langem Werdegange aus Enuma eliš entstanden sein soll, so ergibt sich als Grundforderung, daß beide Kosmogonien sich wirklich als Ausgangs- und Endpunkt oder wenigstens als Glieder ein und derselben Entwicklungsreihe erweisen lassen. Nichts liegt nämlich der Kritik ferner als die Annahme, daß im Laufe des behaupteten Entwicklungsprozesses irgend ein Faktor zur Geltung gelangt sei, der den seitherigen Werdegang etwa in eine ganz neue Richtung drängte. Die kritische Religionswissenschaft behauptet vielmehr die geradlinige Fortbildung des ursprünglich gegebenen Stoffes, die herbeigeführt wird durch Modifikationen, die das Wesen des Stoffes unberührt lassen; der Kern des babylonischen Erbgutes bleibt nach ihrer Theorie auch in Israel erhalten. Und wenn die religionsgeschichtliche Theologie mit Nachdruck hervorhebt, daß die babylonische Erzählung in Israel mit den Gedanken der Jahvereligion erfüllt worden sei, so will sie dennoch Gn 1 nicht als eine

---

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 120; ders., Genesis³ 120.

wesentlich neue Kosmogonie gegenüber der babylonischen behaupten. Nicht ein innerer Gegensatz besteht nach ihr zwischen den beiden Berichten, sondern nur eine große Verschiedenheit, die durch die langen Zeiträume der Entwicklung ihre hinreichende Erklärung findet.

Die Entscheidung der Frage, ob ein durch Entwicklung begründetes Abhängigkeitsverhältnis zwischen der biblischen und babylonischen Kosmogonie besteht, kann nur auf Grund einer umfassenden und allseitigen Vergleichung getroffen werden. Bei äußeren Analogien darf die vergleichende Untersuchung nicht stehen bleiben. Eine Vergleichung insbesondere, welche die einzelnen Weltgegenstände und Vorgänge, von denen in den Kosmogonien die Rede ist, zusammenstellt, ist als eine einseitige abzulehnen. Aus der Sache selbst erklärt es sich, wenn zwei Weltentstehungsberichte die großen, in die unmittelbare Wahrnehmung fallenden Weltteile gemeinsam ins Auge fassen und ihre Entstehung auf Grund gemeinsamer Anschauungen vom Weltbau in analoger Weise darstellen. Übereinstimmungsmomente wie das Auftreten des Lichtes, die Bildung von Himmel und Erde, die Hervorbringung der Pflanzen, die Herstellung der Sterne oder die Erschaffung der Menschen bilden daher von vornherein keinen eigentlichen Beweis für den Ursprung einer Kosmogonie aus einer anderen. Einen solchen zu erbringen, ist vielmehr nur jene vergleichende Betrachtung imstande, die sich über die Momente äußerer Natur hinaus erstreckt und auch den inneren Charakter der Kosmogonien würdigt. Jene äußeren Momente, welche letzthin in der äußeren Erfahrung gründen, haben für die Kosmogonien nur formale Bedeutung, während das Wesen der Kosmogonien durch einen gewissen Komplex von Ideen bestimmt wird. Die Gedankenwelt der Kosmogonien richtig festzustellen, ist daher für die vergleichende Untersuchung von entscheidender Bedeutung.

Für die Erkenntnis des Wesens der Kosmogonien kommt vor allem die Stellung in Betracht, welche dieselben überhaupt in der Antike einnehmen. Die antiken Kosmogonien gehören durchaus dem Gebiete der Religion an. Denn so offenkundig auch jene eine Darstellung von der Weltentstehung geben wollen, so erfüllen sie ihre Aufgabe oder Absicht doch nur in der ganz bestimmten Art und Weise, wie sie der Religion eigen ist. Die Religion ist wesentlich zunächst nichts anderes als Welterklärung, nicht im Sinne der Erklärung des Einzelzusammenhanges im Weltall, sondern vielmehr

als Erklärung der gesamten erfahrungsmäßigen Wirklichkeit durch die Zurückführung derselben auf ihren letzten Grund sowie durch die Bestimmung ihres höchsten und letzten Zweckes [1]). Und mit diesem innersten Wesensmomente der Religion stehen die antiken Kosmogonien, soweit sie irgendwie vollkommen vorliegen, in der engsten Beziehung. Indem dieselben die Entstehung der Welt darstellen, leiten sie diese in ausführlicher Schilderung von ihrem letzten Seinsgrunde her und bestimmen ihr höchstes Ziel, wie beide von der jeweiligen Religion, der sie angehören, aufgefaßt wurden. Das Interesse der antiken Kosmogonien am Weltentstehungsprozesse ist nicht ein naturwissenschaftliches, sondern vielmehr ein metaphysisches. Vom Standpunkte einer religiösen Weltanschauung aus entwerfen sie ihr Bild von der Weltentstehung, und es kann nicht verkannt werden, daß gerade in ihnen die Weltanschauungen der Religionen am vollkommensten zur Darstellung und zum Ausdruck gelangt sind. Für die Vergleichung zweier Kosmogonien miteinander ergibt sich aber somit die Forderung, daß in erster Linie die Weltanschauungen derselben herausgestellt und gewürdigt werden müssen. Die mythologische Darstellungsform einer Kosmogonie, wie etwa der babylonischen, schließt natürlich nicht aus, daß derselben dennoch ein spekulativer Wert zukommt, und von Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Tatsache, daß ein Aristoteles die Mythen der Antike als Zeugen von der Weisheit der Vorzeit schätzte [2]). „Den Tiefsinn, der die Mythen geschaffen, hält Aristoteles für verwandt mit der staunenden Vertiefung in die Welträtsel, in welcher er mit Platon den Anfang der Spekulation erblickt: Der Philosoph ist in gewissem Sinne ein Verehrer der Mythen, denn der Mythus ist aus Wundern gewebt (Met. I, 2, 16).“ Das Hindernis aber, welches für uns in der Sprache des Orients liegt, muß überwunden und die in der mythologischen Hülle verborgene Idee ergründet werden. Das Denken der Urzeit war aktualistisch, und die mythologische Sprachform, nämlich der Ausdruck eines Gedankens mittels Darstellung lebhafter Handlungen und Spannungen, lag mithin nahe.

2. Die Weltanschauung der babylonischen Kosmogonie gelangt bereits im Eingange derselben zum klaren Ausdruck. „Als Himmel und Erde noch nicht bestanden, mischten“, wie das Epos

---

[1]) Vgl. Schell, Religion und Offenbarung², Paderborn 1902, 78.

[2]) Otto Willmann, Geschichte des Idealismus² I (Braunschweig 1907) 461 f.

Enuma eliš den Vorgang darstellt, „Apsu, der alles erzeugende Urvater, und Tiamat, die alles gebärende Mutter, ihre Wasser in eins.“ Vereint mit Apsu-Tiamat erscheint Mummu, ihr Sohn [1]).

Das Wasser oder „Meer“ ist mithin nach babylonischer Anschauung das Urwesen, personifiziert gedacht als Apsu und Tiamat und durch dieselben in männlicher und weiblicher Form vorgestellt. Apsu-Tiamat ist das Urprinzip, aus dem die jetzige Welt einst hervorgehen soll. Diese Bestimmung des Urwesens bringt der babylonische Bericht zu besonderem Ausdruck durch die Gestalt Mummus, die er mit Apsu-Tiamat verbindet. „Mummu“ bedeutet Wissen, Weisheit [2]), Form [3]). In der Verbindung mit Apsu-Tiamat stellt die Person Mummus die Form d. h. das Urbild der Welt dar [4]), welche aus dem Chaos in der Zukunft erstehen wird.

In der ewigen, nie entstandenen und nie bewirkten Materie erblickt also Babels Kosmogonie das letzte große Prinzip der Welt. Das All gründet nach babylonischer Auffassung in sich selbst; es ist nicht die Wirkung einer von ihm verschiedenen Ursache, sondern besteht als Materie von Ewigkeit her in eigener Kraft. Die Weltanschauung der babylonischen Kosmogonie stellt sich somit bereits aufs bestimmteste dar als Monismus der Welt, näherhin als naturalistischer Pantheismus.

In der naturalistisch-monistischen Grundanschauung gründet unmittelbar die Vorstellung der Kosmogonie von dem ersten Stadium der Weltentwicklung. Aus dem Mutterschoße Tiamats, in dem alles andere seinen Ursprung besitzt, geht zunächst und vor allem auch das Höchste im All hervor, nämlich die Welt der Götter. Zwar spricht das Epos Enuma eliš, wie es zurzeit vorliegt, nicht unmittelbar die Entstehung der Götter aus der Materie aus, zeigt aber seine Anschauung deutlich an, wenn es die Gottheiten als Söhne Apsus und Tiamats bezeichnet. Die Zeit ihres Werdens faßt das Epos näherhin als lange Entwicklungsperioden. Die hohe Bedeutung aber, welche die Theogonie besitzt, ist darin gelegen, daß sie eine durchaus wesentliche Phase der Kos-

---

[1]) Vgl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients [2], Leipzig 1906, 132, A. 3.

[2]) Vgl. Jeremias, ebd. 6 f.

[3]) Vgl. Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek VI 302 f.

[4]) Vgl. Damascii Phil. Quaestiones de primis principiis, ed. J. Kopp, c. 125, 384.

mogonie, ein integrierendes Stadium des Weltwerdeprozesses bildet. Die Theogonie, die Bildung der Götterwelt, ist nichts anderes als die Entstehung des zweiten der beiden großen Faktoren, aus deren Widerspiel nach babylonischer Anschauung schließlich die jetzt bestehende Weltordnung resultiert.

Für die Bestimmung des inneren Wesens der babylonischen Gottheiten kommt die Theogonie in erster Linie in Betracht. Indem die Götter von der Materie hergeleitet werden, erhalten sie grundsätzlich ihre Stellung innerhalb der Welt. Die Gottheit stammt aus der Welt und gehört mithin zur Welt. Ebenso führen die sonstigen Beziehungen, die der Babylonier den Göttern zuspricht, nicht über die Welt hinaus. Ist die Bedeutung des ersten Götterpaares Lachmu-Lachamu bislang überhaupt zweifelhaft geblieben, so wird das innerweltliche Wesen von Anšar und Kišar schon durch ihre Namen ausgesprochen und geoffenbart: Anšar ist Repräsentant und Herrscher der oberen, Kišar der Herrscher der unteren Welt. Ebenso klar ist die Bedeutung der Göttertrias Anu, Bel und Ea: Anu ist Herr des Himmels, Bel der Herr der Erde und Ea der König der Wassertiefe. Und auch Marduk, mag er erklärt werden als Gott der Frühjahrssonne oder der Frühsonne oder als Lichtgottheit schlechthin, erscheint immer als innerweltliche Größe. Insgesamt sind also die babylonischen Götter weltgebundene Mächte. Sie üben durchaus keine weltfreie Funktion aus. Sie gehören zum All und sind Bestandteile desselben[1]).

Was indessen dem Babylonier die Gottheiten im tiefsten Grunde sind und bedeuten, bringt gerade die Kosmogonie in poetischer Art zur Darstellung. Nach dem Berichte über die Entstehung der Götter erzählt das Epos, daß Apsu seinen Boten Mummu berief und zu ihm sprach:

„Mummu, Diener, der mein Herz erfreut, komme, zu Tiamat wollen wir (gehen).“

Sie begaben sich zu Tiamat, lagerten sich vor ihr und überlegten bezüglich der Götter.

„Apsu öffnete seinen Mund, und zu Tiamat der glänzenden sprach er:

Ihr Weg . . .

Bei Tag beruhige ich mich nicht, nachts (kann ich nicht ruhen), ich will vernichten ihren Weg, ich will . . .

---

[1]) Vgl. Schell, Kleinere Schriften, Paderborn 1908, 430 f.

Wehegeschrei möge sich einstellen; wir aber wollen uns zur Ruhe legen.

Als Tiamat dies hörte, ergrimmte sie heftig und redete wider . . .
sie wütete . . .
einen Fluch stieß sie aus und sprach:
Was sollen wir tun?
Ihr Weg soll beschwerlich werden, wir wollen (wieder ruhen).
Mummu antwortete (und beriet) Apsu . . .
Auf! mächtig ist ihr Weg, du sollst (ihn) zerstören,
bei Tag sollst du dich beruhigen, bei Nacht sollst du Ruhe finden.
(Es hörte) ihn Apsu und sein Antlitz erglänzte,
weil er (Mummu) Böses sann gegen die Götter, seine Söhne."

Die Götter stehen also zu Apsu-Tiamat, der Materie, in unmittelbarem Gegensatze. Ihr „Weg" bedeutet für Apsu die völlige Störung seiner Gewohnheit und einen Eingriff in sein ganzes Sein. Der „Weg" der Götter ist nämlich nichts anderes als jene Tätigkeit, welche die Gottheiten noch immerfort vollziehen, und besteht in der Funktion des Ordnens, Gestaltens und Belebens gegenüber und an der gestaltlosen, ruhenden Materie [1]). Die babylonische Gottheit selbst erscheint somit als die innerweltliche Weisheitsmacht, deren Wirksamkeit gegen die Gewalten des Chaos und Mechanismus gerichtet ist.

So gewiß aber auch die Babylonier unter „Gott" eine in der Welt Leben und Ordnung schaffende Größe verstanden, so fest steht es andererseits, daß bei ihnen derselbe Begriff auch solche Wesen umfaßte, die durchaus unheilvollen und ethisch-schlechten Charakters sind. Den Nachweis für diesen Sachverhalt bietet wiederum die Kosmogonie. Das Epos erzählt nämlich, daß zu Tiamat, welche gegen ihre Widersacher Kampf beschließt, eine Anzahl von Göttern abfällt:

„Sie verfluchen den Tag und erheben sich Tiamat zur Seite,
zürnen, planen, nicht ruhend Tag und Nacht,
nehmen auf den Kampf, wüten, rasen,
rotten sich zusammen, bereiten Feindseligkeiten."

Und wohl in bezug auf diese Abtrünnigen bittet später die bedrohte Götterschar ihren Rächer Marduk:

„O Herr, ein Gott, der Böses dachte, gieß aus sein Leben."

---

[1]) Vgl. Hehn, Sünde und Erlösung, Leipzig 1903, 2.

Der babylonische Gottesbegriff birgt mithin zwei unmittelbare Gegensätze in sich. Der Dualismus von Lebens- und Todesmacht gehört auch der Götterwelt Babels an.

Aus dem Charakter der babylonischen Gottheit, soweit sie den innerweltlichen Logos darstellt, und aus dem Wesen Apsu-Tiamats andrerseits ergibt sich die Bedeutung des gewaltigen Kampfes, der zwischen den beiden Mächten nach der ausführlichen Schilderung von Enuma eliš sich entwickelt und zum Austrag kommt; es ist der Kampf, der in der Außenwelt zwischen den elementaren Gewalten des Mechanismus und den Ordnung schaffenden Kräften sich abspielt und besonders zur Zeit des endenden Winters die ganze Natur durchzieht und spaltet. Die unheilvolle, finstere Macht des Mechanismus wird von der Kosmogonie an erster Stelle in scharfem Umriß gezeichnet. Tiamat, das Urbild aller chaotischen Gewalt, umgibt sich, abgesehen von dem Anhange aus der Götterwelt, mit noch weiteren furchtbaren Mächten.

„Die Mutter des Nordens, die alles bildete . . .
gebar Riesenschlangen,
spitz sind die Zähne, schonungslos . . . mit Gift wie mit Blut erfüllt sie ihren Leib.
Grimmige Ungeheuer bekleidete sie mit Schrecken.
Glanz ließ sie (darauf) ruhen, hochragend gestaltete sie (sie),
ihr Beschauer sollte (Schauder empfinden),
ihr Leib sollte sich bäumen, ihre Brust unerschütterlich sein.
Sie stellte hin (Nattern), wütende Schlangen und Lachamus,
Riesen-ūmus, tolle Hunde und Skorpionmenschen,
. . . Fischmenschen und Widder, die schonungslose Waffen trugen, die Schlacht nicht fürchteten.“

Der Eindruck, den die Macht Tiamats auf die Götterwelt ausübt, ist niederschmetternd. Ea, der zuerst die drohende Gefahr wahrnimmt, wird betrübt und sitzt in Bedrängnis da. Auch Anšar, durch Ea benachrichtigt, gerät in Erregung und Schmerz. Anu und Ea, die der Tiamat entgegenzutreten versuchen, vermögen ihr nicht zu widerstehen. Marduk, der jüngste der Götter, wird schließlich von Anšar um Hilfe gebeten, und gegen den Preis der unbeschränkten Weltherrschaft erklärt er sich bereit, den Kampf mit Tiamat aufzunehmen.

Der furchtbaren feindlichen Gewalt stellt Marduk eine ebenfalls bedeutende Macht gegenüber. Die Schilderung, die Enuma eliš von Marduks Bogen, Wurfspieß, Keule und Köcher bietet,

dient nur zur Vermittlung eines anschaulichen lebhaften Bildes. Im Sinne einer eigentlichen Kampfesausrüstung sind dagegen gedacht und gemeint Marduks Blitz, die zuckende Flamme, die seinen Körper füllt, die mannigfachen Winde sowie die Sturmflut.

Mit Allmacht vermag Marduk dem Feinde nicht entgegenzutreten. Das „Wort", über das er verfügt, ist kein allmächtiges. Auch das Sprechen Marduks, das in der Kleidszene eine so große Rolle spielt, trägt nicht den Charakter einer voraussetzungslosen Ursächlichkeit. Die Bedeutung desselben ist darin gelegen, daß es überhaupt erst einen Beweis für die Macht Marduks erbringt, die von vornherein und an sich selbst für die alten Götter nicht feststeht. Die Götter übertragen zwar Marduk für die Bereitwilligkeit, ihr Rächer zu sein, in der Versammlung das Königtum über die gesamte Welt. Darauf aber legen sie vor sich ein Gewand hin und ermuntern ihren Erstgeborenen, seine Macht an den Tag zu legen. Und das von Marduk vollführte Werk ist den Göttern der glücklich erbrachte Beweis der Macht ihres Rächers: „Da solche Macht seines Wortes sahen die Götter, da freuten sie sich." Was aber den Inhalt des von Marduk verlangten Werkes angeht, so wird zunächst kein voraussetzungsloses Hervorbringen gefordert; Marduk soll seine Macht betätigen an einem vorliegenden, bereits bestehenden Gegenstande. Marduk soll das Kleid vergehen lassen und wiederherstellen [1]) und zwar durch

---

[1]) Jensen (Keilinschriftliche Bibliothek VI) übersetzt Tafel IV: [20] Sie sprachen zu Marduk, ihrem Erstgeborenen: [21] „Dein Schicksal steh' vor (dem) der Götter. [22] Vernichten (a-ba-tu) und schaffen (ba-nu-u) befiehl, so soll es werden! [23] Wenn dein Mund sich auftut, soll das Kleid vergehen (li-ʾ-abit)! [24] Befiehl ihm wieder, so soll das Kleid (wieder) ganz sein (li-iš-lim)!" Jensen bemerkt im Kommentar, ebd. 326: „šalāmu ([24]) eig. ‚heil, ganz sein', hier doch wohl soviel wie ‚ganz da sein'. Es müßte denn na'butu in Z. 23 nicht ‚ganz vergehen, so daß man nichts mehr sieht', sondern nur ‚zertört werden' heißen und darnach in Z. 22 abātu nur ‚zerstören' und banū nur ‚eine Gestalt geben'. Aber das entspricht doch nicht dem Zusammenhang. Oder ist Marduk nicht auch Schöpfer, sondern nur Bildner." Marduk ist indessen ohne Zweifel nur Demiurg; er setzt ein gegebenes Material bei seiner Tätigkeit voraus. Zudem geht auch aus der symbolischen Bedeutung, welche die Kleidszene besitzt, klar hervor, daß Enuma eliš durch die Erzählung jenes Vorganges keineswegs die Schöpfermacht von Marduk aussagen will. Indem Marduk über das „Kleid", das Symbol „des nächtlichen Sternenhimmels, der im Morgenlicht verschwindet und mit der sinkenden Nacht wieder erscheint", seine Macht (durch das Zauberwort) dartut, er-

das Wort seines Mundes. Der Charakter dieser geforderten Tat ist nicht zu verkennen. Marduk soll eine bestimmte Wirkung durch ein Mittel hervorbringen, welches zu jener in keiner Beziehung steht, zur Erreichung des Zieles also völlig unzulänglich ist. Was im Geschehen der Dinge nur infolge Eintrittes eines geeigneten Mittels erfolgt, soll hier durch das Auftuen des Mundes, durch den Befehl des Mundes, durch die Macht des ausgesprochenen Wortes herbeigeführt werden. Das „Wort" ist allerdings an sich der Ausdruck des Wissens und weiterhin gleichbedeutend mit „Macht", indem das Wissen von einem Dinge auch die Macht über dasselbe verleiht oder wenigstens zu vermitteln vermag. Und die babylonische Kosmogonie selbst kennt eine zwischen dem Wissen und dem Worte Marduks bestehende Beziehung, wenn sie Anšar zu seinem Sohne sagen läßt: „Mein Sohn, der alles Wissen beherrscht, die Tiamat bringe zur Ruhe mit deinem reinen Worte." Der wahre Zusammenhang zwischen Wissen, Wort und Macht erscheint indessen in Enuma eliš bereits verdunkelt. Das Epos erkennt, besonders auch in der Erzählung der Kleidszene, der Kundgabe des Wissens nach außen, dem Sprechen, die Bedeutung ursächlicher Macht zu. Das „Sprechen" erhält daher unmittelbar Zaubercharakter, und das „Wort" Marduks ist mithin in letzter Hinsicht nichts anderes als Zauberspruch.

Marduk tritt der Tiamat, so ergibt sich aus allen Aussagen von Enuma eliš, durchaus nicht als absolut überlegenes Wesen gegenüber und bedeutet einen Partner, dessen Sieg über den Gegner keineswegs gewiß ist. Tiamats Triumph ist an sich ebenso möglich wie der glückliche Erfolg Marduks. Die Waffen, welche die zu Tiamat übergetretenen Götter erhalten, gelten als unwiderstehlich; ebenso auch die elf Ungeheuer, die die Allgebärerin aufstellt. Zudem ist Tiamat im Besitze der Schicksalstafeln d. h. der Weltherrschaft. Die Weltmacht des Mechanismus ist also im Regimente, und die Weltmacht des Geistes ist gezwungen, zur Erlangung der Herrschaft einen Kampf zu bestehen. Das ausschlaggebende Moment aber, welches im Ringen der beiden Mächte die Entscheidung herbeiführt, ist die Klugheit Marduks. Schon Anšar hebt deutlich Marduks Weisheit hervor, da er denselben

---

weist er sich lediglich als der Weltenherrscher, zu dem er von den alten Göttern proklamiert worden ist. Vgl. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910, 288 ff.

zum Streite gegen Tiamat auffordert. Und die ganze Kampfesart, die Marduk dem Gegner gegenüber anwendet und entwickelt, erscheint denn auch als das kluge und berechnete Arrangement von Mitteln und Kräften, um die gänzliche Vernichtung des Feindes herbeizuführen. Marduk siegt, weil er das Wissen besitzt.

Erst nach dem Siege über Tiamat, nach der Unterwerfung der mechanischen Weltkräfte, ist gemäß babylonischer Denkart die Ausgestaltung der Materie zur jetzigen Welt möglich geworden. Marduk tritt nach der Besiegung Tiamats als Weltbildner auf; nicht voraussetzungslos vermag er die Welt herzustellen, sondern ist an den gegebenen Stoff gebunden. Diese letzte Tätigkeit Marduks läßt von neuem erkennen, daß die Gestalt der Hauptgottheit Babels ganz nach Art der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit mit all ihrer Beschränktheit und Bedingtheit vorgestellt und gedacht ist.

Über die Bestimmung endlich, welche die Welt nach Auffassung der babylonischen Kosmogonie besitzt, kann kein Zweifel bestehen. Das Weltall dient den Gottheiten als Wohnung. Ausdrücklich werden Himmel, Erde und Meer den Göttern Anu, Bel und Ea als Wohnstätten zugewiesen; ferner wird erzählt, daß Marduk für die großen Götter die Standörter bereitete. Der pantheistische Grundgedanke ist mit dieser Anschauung von der babylonischen Kosmogonie folgerichtig durchgeführt. Welt und Gottheit gehören zusammen und bilden eine Einheit. Diese Einheit schließt auch das Menschengeschlecht nicht aus; das Leben der Menschheit ist nach dem Berichte des Berosus Leben von der Gottheit. Andrerseits ist der Zweck des Menschen, wie ihn Babels Kosmogonie auffaßt, der Bestimmung des großen sichtbaren Weltalls analog. Wie dieses soll der Mensch, wenn auch in anderer Form, dem Wohnungsinteresse der Gottheiten dienen: „Auferlegt sei ihm der Dienst der Götter, diese seien [in ihren] Götterkammern.“ Dieser Text von Enuma eliš findet seine nähere Erklärung durch die Aussage eines anderen Weltentstehungsberichtes: „Damit die Götter in Wohlbehagen auf der Erde wohnen sollten, schuf Marduk Menschen.“ Der Götterkult im Tempel ist mithin die höchste Aufgabe der Menschheit.

3. Wie die babylonische Kosmogonie bringt auch der biblische Schöpfungsbericht sofort zu Eingang die ihm zu Grunde liegende Weltanschauung zum Ausdruck. Derselbe faßt zunächst v. 1 den Anfang und Urzustand der Welt ins Auge, um sodann v. 2 den Urzustand näher zu beschreiben und zu veranschaulichen:

„Im Anfange erschuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde aber war wüst und leer und Finsternis über dem Urmeere." Wenn man einwendet, daß der Terminus „Himmel und Erde" v. 1 nicht das Chaos, sondern vielmehr die organisierte Welt bezeichne, so übersieht man den beschränkten Umfang jenes Begriffes. Der biblische Sprachgebrauch unterscheidet ausdrücklich zwischen „Himmel und Erde" und dem, „was in ihnen ist". Der Schöpfungsbericht selbst spricht im deutlichen Unterschied zum Eingang (v. 1) am Schluß seiner Darstellung (Gn 2, 1) von „Himmel und Erde" und „ihrem Heere", und der Bericht bietet so unmittelbar seine Bezeichnung für das gesamte All. Somit ergibt sich aber, daß der Terminus „Himmel und Erde" nicht die Welt mit der Fülle ihrer lebenden und leblosen Wesen, sondern nur die beiden großen Grundbestandteile des Weltalls bezeichnet. Und in dieser seiner Bedeutung ist der Begriff zur Bezeichnung des Anfangsstadiums der Welt durchaus geeignet [1]). Zudem wird die gegebene Erklärung hinsichtlich des Terminus „Erde" (v. 1) vom Schöpfungsberichte selbst bezeugt, indem im Versteil 2a, der von v. 1 infolge der syntaktischen Verbindung nicht getrennt werden kann, die „Erde" ausdrücklich „wüst und leer" genannt wird, nämlich leer von all der Fülle [2]), mit der sie im weiteren Verlaufe des Schöpfungswerkes ausgestattet wird. Was den Begriff „Himmel" v. 1 näherhin angeht, so ist allerdings zu beachten, daß v. 8 der Terminus „Himmel" Bezeichnung der Feste ist. Doch kommt er der letzteren nicht in ausschließlichem Sinne zu, da v. 14, 17 und 20 von der „Feste des Himmels" die Rede ist. Die Feste erscheint an den angeführten Stellen nur als ein Teil des „Himmels", und zu diesem gehört mithin auch der weitere Bestandteil der oberen Welt, nämlich das obere Gewässer. Und als Bezeichnung des letzteren, wohl des Hauptbestandteiles der Oberwelt, findet der Begriff „Himmel" v. 1 seine volle Erklärung [3]), und ist mithin im

[1]) Auch andere antike Völker, besonders die Ägypter, verstanden unter „Chaos" die vereinten Massen von „Himmel und Erde". Vgl. Gunkel, Genesis[3], 107; Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des A. O.[2] 7 A. 1 und 153.

[2]) Es sei hiermit festgestellt, daß der Terminus תֹהוּ, als Prädikat ausgesagt, nie die Nichtexistenz eines Gegenstandes, sondern nur einen Mangel bezeichnet, an dem ein Wesen leidet. Vgl. Jer 4, 23: „Ich schaue die Erde an, und siehe — sie ist wüst und leer".

[3]) Vgl. Gunkel, Genesis[3] 107: „Das himmlische Meer ist ursprünglich der Himmel selbst, den man sich als ein spiegelklares, dort oben wunderbar hängendes Gewässer vorstellte."

Verein mit dem Terminus „Erde“ geeignet zur Kennzeichnung des Urzustandes der Welt, beziehungsweise des Urstoffes, den „Himmel und Erde“ als ungetrennte Massen darstellen.

Über die Herkunft des Urstoffes bringt der biblische Schöpfungsbericht deutlich seine Anschauung zum Ausdruck, indem er denselben auf Gott als die hervorbringende Ursache zurückführt; durch einen Schöpfungsakt Gottes ist die Urmasse ins Dasein getreten. Die Kritik findet allerdings den Gedanken von der Schöpfung des Chaos in sich widerspruchsvoll und wunderlich, da „Chaos“ die Welt vor der Schöpfung sei, und sie glaubt daher jene Idee dem Schöpfungsberichte absprechen zu müssen. Doch liegt dem Einwande nichts anderes als Verkennung der Eigenart der atl Religion gegenüber allen anderen zu Grunde. Den heidnischen Religionen gilt das Chaos als der in Dasein und Wesen selbständige Urstoff. Einen solchen schließt aber die Religion des AT unmittelbar aus, indem nach ihr Gott schlechthin die Ursache der Welt ist. Ferner ist einigen neueren Exegeten gegenüber hervorzuheben, daß für Gn 1 mit der Idee von der Erschaffung des Urstoffes auch der Gedanke der creatio ex nihilo feststeht. Gilt die Welt auch der Materie nach als hervorgebracht, so ist der Schöpfungsbegriff wesentlich gegeben; die ausdrückliche Negation einer gegebenen Voraussetzung — ex nihilo — bedeutet keine Vertiefung und Weiterbildung des Begriffes, sondern nur eine nähere Explikation desselben.

Die Behauptung des biblischen Schöpfungsberichtes über die Herkunft des Urstoffes offenbart die von ihm vertretene Weltanschauung. Die Welt hat nach Gn 1 nicht in sich selbst Bestand, sondern ist nach jeder Beziehung hin bewirkt. Das letzte Prinzip des Seins ist Gott, und die biblische Kosmogonie vertritt somit die Weltanschauung des Theismus im Sinne des Schöpfungsglaubens.

Der theistische Gottesbegriff selbst kommt im Schöpfungsberichte zur klaren Darstellung. Zunächst ist es die überweltliche Transzendenz Gottes, die zum Ausdruck gelangt. Gott ist der Schöpfer der Welt. Er hat dieselbe nicht bloß gebildet, sondern auch voraussetzungslos hervorgebracht. Somit ist Gott der Welt gegenüber völlig selbständig im Dasein und Wirken. In keiner Hinsicht gehört er zur Welt, sondern ist absolut welterhaben oder überweltlich.

Mit der Transzendenz Gottes verbindet Gn 1 aufs bestimmteste die Immanenz, die Gegenwart Gottes in der Welt. Nachdem der Bericht Gott als den welterhabenen Schöpfer des Chaos geltend gemacht hat, fügt er v. 2 hinzu: „Und Gottes Geist brütete über den Wassern.“ Gott steht also der Schöpfung, die er hervorbrachte, nicht fern, ist ihr vielmehr aufs innigste gegenwärtig und geht seiner belebenden Tätigkeit nach in dieselbe ein. Dieser Sinn des von Gn 1 gebrauchten Bildes kann nicht in Frage gestellt werden. „Brüten“ bedeutet nichts anderes als eine gestaltende und Leben spendende Funktion. Eine solche wird dem Geiste Gottes zugeschrieben gegenüber und an der gestaltlosen, leeren und in Finsternis gehüllten Urmaterie. Das Bild des Schöpfungsberichtes ist somit in sich vollständig und aus sich selbst heraus verständlich: der Hauch, der Geist Gottes wird durch dasselbe dargestellt als das Prinzip, das die einförmige, starre Masse des Chaos von innen heraus erweckt zum Reichtum der Formen, zur Fülle der Wesen und zum Mutterboden mannigfachen Lebens.

Wenn die Gegner finden, daß die Anschauung vom Gottesgeiste als dem immanenten Prinzipe der Weltentwicklung in Gn 1 nicht konsequent durchgeführt worden sei, da an die Stelle desselben v. 3 das Befehlswort des transzendenten Schöpfers trete, so verkennen sie die Bedeutung des „Sprechens“, das von Gott ausgesagt wird. Wenn nämlich auch bei der Lichtschöpfung die Entstehung des neuen Elementes unmittelbar mit dem Sprechen Gottes verknüpft erscheint, so ist andererseits zu beachten, daß bei der Mehrzahl der Schöpfungswerke das göttliche Wort wohl auch als schöpferisches Prinzip gilt, aber nicht allein für sich, sondern in Verbindung mit einer Tat Gottes, die das „Gesprochene“ zur Verwirklichung bringt (v. 6 u. 7; 14, 15 u. 16; 20 u. 21; 24 u. 25; 26 u. 27). Diese Unterscheidung des göttlichen Sprechens und Vollbringens bedarf naturgemäß der Erklärung. Die Untersuchung ergibt, daß v. 26 das „Sprechen“ lediglich einen Ratschluß Gottes bezeichnet: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserem Gleichnisse.“ Der Terminus אָמַר ist an dieser Stelle Bezeichnung eines Vorganges des inneren Geisteslebens und bedeutet mithin das im Innern sich vollziehende „Sprechen“ oder das „Denken“. Dieselbe Bedeutung von אָמַר kommt weiterhin für die Verse 6, 14, 20 u. 24 in Betracht, da der Terminus an diesen Stellen ebenfalls nur den Schöpfungswillen Gottes bezeichnet, der sodann durch die göttliche Tat zur Ausführung gebracht

wird. Somit ergibt sich, daß das „Sprechen" Gottes als das göttliche Denken zu erklären ist. Dann ist aber auch offenbar, daß das göttliche „Wort" und der belebende Gottesgeist sich keineswegs ausschließen. Wenn nämlich der Geist Gottes zu Anfang des Schöpfungsberichtes als das den Urstoff gestaltende und belebende Prinzip geltend gemacht wird, so verliert er diese Bedeutung durchaus nicht, wenn die weiteren Ausführungen von Gn 1 die Ausgestaltung des Chaos zur jetzigen Welt als die Verwirklichung göttlicher Schöpfungsratschlüsse darstellen, indem für die Realisierung der göttlichen Ratschlüsse der Geist Gottes als Wirkprinzip in Betracht bleibt und zwar in Übereinstimmung mit der sonst bezeugten Anschauung des A T, derzufolge Gott nach außen durch seinen Geist belebend und gestaltend wirkt (Ps 103, 30; Job 33, 4).

Die reine Geistigkeit des Gottesbegriffes kann endlich für Gn 1 nicht in Zweifel gezogen werden. Wenn von einigen Forschern im Berichte der Nachklang einer früheren sinnlichen Auffassung der Gottheit gefunden wird, so kann diese Annahme aus der Gottebenbildlichkeit, welche dem Menschen zugesprochen wird, nicht hergeleitet werden. Gott wird von Gn 1 als die schöpferische Weisheit und Macht gedacht. Dieser gleicht der Mensch einzig durch die Kräfte seines Geistes, welche mithin die menschliche Gottebenbildlichkeit begründen und konstituieren. Die Körperlichkeit steht allerdings zum Geistesleben des Menschen in engster Beziehung als Grundlage und Voraussetzung. Nach semitischer Auffassung ist insbesondere das Blut der Träger des Lebens und zwar auch des geistigen. Wird Menschenblut vergossen, so liegt daher ein Vergehen gegen den Geist des Menschen und mithin nach biblischer Anschauung gegen das Ebenbild Gottes vor: „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden. Denn zum Ebenbilde Gottes hat er den Menschen gemacht" (Gn 9, 6). Wenn man aber auf dieselbe Stelle sich beruft, um die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf dessen äußere Gestalt zu beziehen, so ist hervorzuheben, daß das Vergießen des Blutes nicht eine äußere Verletzung oder Verstümmelung, sondern vielmehr die Vernichtung des leiblichen Lebens bedeutet, die wiederum mit dem Tode geahndet werden soll.

Die Anschauung des biblischen Schöpfungsberichtes über den Zweck der Welt ist klar und bestimmt zum Ausdruck gelangt. Der unmittelbare Zweck der Welt ist der Mensch. Auf ihn ist

alles andere in der Welt hingeordnet, und durch Kulturarbeit soll er sich die gesamte Natur unterwerfen. Des Menschen höhere Bestimmung spricht Gn 1 im Sabbatsgedanken aus. Diesem zufolge soll der Mensch Gott ähnlich sein (Ex 20, 9—11) und die Gemeinschaft mit seinem Schöpfer pflegen. Die gottähnliche und gottgeeinte Persönlichkeit erscheint somit als Endzweck der gesamten Schöpfung.

4. Die grundlegende Bedeutung, welche sowohl für die babylonische wie für die biblische Kosmogonie die jeweilige Weltanschauung besitzt, kann nicht verkannt werden; für jeden der Berichte bildet die Weltanschauung das aufbauende und das innerste Wesen bestimmende Prinzip. Für die Vergleichung der Kosmogonien kommen daher ihre Weltanschauungen an erster Stelle in Betracht, und ohne Berücksichtigung derselben kann besonders auch die Frage, ob ein Abhängigkeitsverhältnis des biblischen Schöpfungsberichtes zur babylonischen Kosmogonie besteht, nicht entschieden werden.

Werden zunächst die Anschauungen der beiden Berichte über den letzten Grund der Welt verglichen, so ergibt sich ein unmittelbarer Gegensatz. Enuma eliš macht den Stoff als Weltgrund geltend, Gn 1 dagegen den Schöpfergeist. Dort ist die Welt ewig und nie bewirkt, hier in der Zeit entstanden und durch Gott hervorgebracht.

Eine besondere Notwendigkeit besteht, die Gottesbegriffe der Kosmogonien im Lichte ihrer Weltanschauungen zu vergleichen, da jene in und durch die Weltanschauungen der Berichte ihren ganz bestimmten Inhalt erhalten und besitzen. Die Vergleichung ergibt, daß die Gottesvorstellungen der Berichte wiederum nur als Gegensätze verstanden werden können. Der biblische Bericht kennt lediglich den schlechthin überweltlichen Gott, der nichts der Welt verdankt und vielmehr das Weltall nach jeglicher Beziehung verursacht und beherrscht. Im Gegensatze zu dieser Anschauung setzt die babylonische Kosmogonie die Gottheiten schon bezüglich ihrer Existenz in Abhängigkeit von der Welt, indem sie dieselben aus der Materie hervorgehen läßt. Und in ihrem Leben und Schicksal ist die babylonische Gottheit ebenfalls mit der Welt aufs engste verknüpft und verbunden. Von den Mächten des Chaos droht ihr unmittelbar Gefahr, und ein Kampf um Leben und Herrschaft ist ihr aufgezwungen. Der Sieg aber, den der babylonische Gott davonträgt, ist kein völlig entscheidender und muß mit jedem

Jahresanfange immer wieder von neuem errungen werden. Die Anschauungen der Kosmogonien über die Gottheit sind mithin wesentlich verschieden. Die Kluft, die zwischen ihnen besteht, vermag nie ausgeglichen zu werden, und eine Entwicklung insbesondere von der babylonischen Gottesvorstellung zum Gottesbegriffe von Gn 1 ist in jeder Hinsicht ausgeschlossen. Unterscheiden aber die Gegner die beiden Gottesideen als Polytheismus und Monotheismus, und finden sie also zwischen ihnen nur den Unterschied der Zahl, der durch Entwicklung überwunden werden kann [1], so wird von ihnen in folgenschwerem Irrtum übersehen, daß die Gottesbegriffe der Kosmogonien in letzter und entscheidender Hinsicht überhaupt nicht als Parallelen erscheinen und aufgefaßt werden können. Denn Gott bedeutet in Gn 1 die eine und einzige Ursache der gesamten erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Letzter Urgrund des Seins ist hingegen nach babylonischer Anschauung Apsu-Tiamat, die Materie, welche von der aus ihr hervorgegangenen Gottheit nur gestaltet und gebildet wird. Hiermit ist offenbar, daß dem Schöpfergott von Gn 1 in höchster Beziehung nur Apsu-Tiamat in der babylonischen Kosmogonie entspricht, und keineswegs die Welt der Götter. Was aber die Vielzahl der letzteren angeht, so entspricht sie der Mannigfaltigkeit, die in der Welt sich vorfindet. Die Einzigkeit des biblischen Gottes bedeutet hingegen die Einheit des Weltgrundes. Babylonischer Polytheismus und biblischer Monotheismus sind also völlig disparate Größen, die sich voneinander nicht ableiten lassen, am wenigsten aber auf dem Wege der Subtraktion auseinander sich entwickeln können.

In Gn 1 die Spur eines früheren Polytheismus nachzuweisen, ist die Kritik nicht imstande, da sie das „Wir“ v. 26 keineswegs als Überrest aus einer polytheistischen Vorlage zu erklären vermag. Die Kritik nimmt nämlich für die Ausmerzung und Entfernung des Polytheistischen aus dem überkommenen Mythus das Widerstreben des israelitischen Geistes gegen allen Polytheismus als Erklärungsgrund an und ist weiterhin der Ansicht, daß der aus Babylonien übernommene Stoff zuletzt noch durch die energische Bearbeitung des P hindurchgegangen sei und von diesem den Stempel des strengen supernaturalistischen Judentums und des priesterlichen Geistes erhalten habe. Bei Annahme dieser wirkenden Faktoren ergibt sich aber geradezu die Unmög-

[1] Vgl. Gunkel, Genesis [3] 120; Schöpfung und Chaos 120.

lichkeit, daß irgend ein Rest aus der polytheistischen Vorlage übrigbleiben konnte. Eine besondere Schwierigkeit hätte zudem die Stelle von Gn 1, 26 für die Ausmerzung nicht bereitet; vielmehr hätte gerade sie für eine Umbiegung in den monotheistischen Anschauungskreis die günstigste Voraussetzung geboten.

Auf eine Entwicklung vom Polytheismus zum alttestamentlichen Monotheismus, die durch Tatsachen der Geschichte bezeugt ist, vermögen sich die in Betracht kommenden Forscher für ihre Theorie ebenfalls nicht zu berufen. Der grundlegende Irrtum derselben besteht darin, daß sie das Wesen jeglichen geschichtlichen Polytheismus verkennen. In der gesamten Antike stellt sich der Polytheismus im Grunde als Monismus der Welt dar, demzufolge die Götter nur innerweltliche Faktoren sind. Vom Monismus führt aber keine Entwicklung, sondern nur Preisgabe und Abkehr zum Monotheismus der Bibel.

Wenn näherhin die neuere kritische Religionswissenschaft in der älteren Religion Israels selbst den Glauben an mehrere Götter, nicht nur an Jahve, findet, so entgeht ihr der durch die atl Literatur bezeugte Unterschied zwischen der prophetischen Jahvereligion und der Volksreligion Israels. Das religiöse Leben Israels vollzog sich nämlich nach dem Zeugnisse der atl Geschichtserzählung durchaus nicht in einem einheitlichen, gleichmäßigen Strome, sondern bewegte sich in zwei verschiedenen Richtungen[1]), welche zu Zeiten allerdings im äußeren Gottesnamen übereinstimmten. Die große Menge des Volkes fühlte ausgesprochenermaßen stets eine Hinneigung zur naturalistisch-polytheistischen Gottesauffassung und Gottesverehrung der anderen Völker. Ihr gegenüber standen mit jeweilig größerem oder geringerem Anhange die Propheten, welche Jahve als den einen wahren Gott und Schöpfer verkündigten und verehrten, und ihr Leben war ein beständiger Kampf gegen die Verirrungen des Volkes, welches seinen wahren Herrn verließ und fremden Götzen nachging. Sobald diese Eigenart des religiösen Lebens Israels erkannt ist, kann die israelitische Religion nicht als ursprünglicher Polytheismus behauptet werden, aus dem der Monotheismus später hervorging. Denn die Äußerungen und Gebräuche, aus denen ein früherer Polytheismus Israels erschlossen wird, kommen keineswegs

---

[1]) Vgl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 338; Hehn, in der Orientalistischen Literaturzeitung (1909) 538.

den Trägern der prophetischen Jahvereligion zu. Schon Jephthe, der Jahve mit Kamosch vergleicht [1]), kommt als Vertreter des Prophetismus nicht in Betracht. Der Ausspruch Davids 1 Sm 26, 19 kann nur für die Feinde desselben den Glauben an fremde Götter beweisen; David selbst verflucht geradezu diejenigen, welche ihn in den Dienst anderer Götter zwingen wollen. Der Monotheismus Davids ist zudem glänzend bezeugt, da von ihm in dankbarer Freude ausgerufen wird: „Ja, wer ist Gott außer Jahve?“ (2 Sm 22, 32). Ferner kann kein Zweifel bestehen, daß Jesaias die fremden Götzen nicht als göttliche Realitäten erachtet hat. Dieselben sind nach ihm Werke von Menschenhand, gemacht von den Fingern der Menschen (2, 8) und werden an dem Tage Jahves von ihren seitherigen Verehrern den Maulwürfen und Mäusen nachgeworfen (2, 20). Und wenn Jesaias die Götzenbilder Ägyptens gleich den Bewohnern des Landes vor der Ankunft Jahves erbeben läßt (19, 1), so erkennt er jenen nicht den Charakter göttlicher Wesen zu, sondern spricht ihnen denselben vom Standpunkte seiner eigenen Gottesvorstellung aus unmittelbar ab.

Wie der biblische Monotheismus nicht aus dem Polytheismus hergeleitet werden kann, so ist auch der Versuch unmöglich, gewisse monotheistische Strömungen in Babylonien als Ausgangspunkt des israelitischen Monotheismus nachzuweisen [2]). Marduk, so wird von seiten der Assyriologie behauptet, stelle für den Kreis der Wissenden die Gesamtheit der Götter und den Inbegriff aller in der Natur sich offenbarenden göttlichen Kräfte dar; ebenso seien bezüglich des Mondgottes Sin in Ur und Harran monotheistische Tendenzen vorhanden gewesen. Nach Winckler [3]) setzt aber die biblische Tradition selbst die Religion Israels durch die Abrahamserzählung zur Religion Babyloniens in Beziehung. Einen Unterschied zwischen der babylonischen und biblischen Gottesanschauung bildet nach Winckler nur die Stellungnahme zum Bilderkulte.

Indessen ist bei der Frage, ob die babylonische Religion überhaupt zu einer monotheistischen Anschauung gelangt ist, vor allem der volle Umfang des babylonischen Gottesbegriffes nicht außer acht zu lassen. Unter den Begriff „Gott“ fallen dem Babylonier Wesen gegensätzlicher Art, Mächte des Lebens und

---

[1]) Idc 11, 24.

[2]) Vgl. Winckler in: Die Keilinschriften und das Alte Testament [3], Berlin 1903, 208 ff.

[3]) Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, Leipzig 1903, 25 f.

des Todes, der Ober- und Unterwelt. Zu beachten ist ferner, daß die „bösen“ Götter nicht nur zu den Menschen im Gegensatze stehen, sondern auch den übrigen Gottheiten gegenüber als feindliche Wesen erscheinen. Und in diesem Sachverhalte liegt für die assyriologische Theorie eine unüberwindliche Schwierigkeit, indem die Kluft in der babylonischen Götterwelt nie auszugleichen war und mithin ein inneres Hindernis für die Ausgestaltung eines monotheistischen Gottesbegriffes bilden mußte. Eine Anzahl babylonischer Göttergestalten mochte wohl zusammengefaßt werden, wie auch eine weitere Tatsache aus den urkundlichen Belegen nicht erschlossen werden kann [1]; aber stets blieb eine Gegenpartei von Gottheiten als völlig unvereinbare Größe auf der anderen Seite bestehen.

Hätten die Babylonier aber auch wirklich in Marduk oder Sin den Inbegriff aller göttlichen Mächte erblickt, so würde ihre Vorstellungswelt immer noch keinen Ausgangspunkt für die monotheistische Gottesidee Israels bedeuten können. Denn Marduk und Sin, auch als Einheit aller göttlichen Kräfte gedacht, sind und bleiben immer nur innerweltliche Größen, während Jahve oder Elohim stets der welterhabene Gott ist, dem der Charakter der Einzigkeit seinem Wesen nach zu eigen ist. Wird aber angenommen, die biblische Geschichtserzählung selbst deute einen zwischen dem babylonischen und israelitischen Gottesbegriffe bestehenden Zusammenhang an, indem sie Abraham vor seinem Wegzuge nach Kanaan an den monotheisierenden Kultstätten von Ur und Harran weilen lasse, so ist darauf zu verweisen, daß nach deutlicher atl Darstellung in der Heimat Abrahams der Polytheismus herrschte und lediglich im Widerspruche zu diesem der israelitische Stammvater sein Land verließ: „Jenseits des Stromes wohnten ehedem eure Väter, Therah, der Vater Abrahams und der Vater Nahors, und dienten anderen Göttern. Da nahm ich euern Vater Abraham von jenseits des Stromes und führte ihn in das ganze Land Kanaan“ (Jos 24, 2 f.).

Wird der Unterschied zwischen der babylonischen und biblischen Gottesauffassung nur darin gefunden, daß der Bilderkult

---

[1]) Bezüglich des neubabylonischen Textes 81—11—3, 111 (Brit. Mus. vgl. indessen Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I (Gießen 1905) 203, Anm. 1; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, Freiburg 1903, 251 ff.

von der ersteren zugelassen, von der letzteren aber verboten werde, so wird auf ein Moment hingewiesen, das wiederum nur den Gegensatz der beiden Gottesbegriffe offenbart. Der Bilderkult steht nämlich bei den Babyloniern wie bei allen heidnischen Völkern in engster Verknüpfung mit der pantheistischen Gottesidee. Die Gottheit ist derselben zufolge aufs innigste mit der Natur verbunden. Grundsätzlich besitzt daher die heidnische Gottheit eine körperliche Seite, und sie tritt durch die gesamte Naturwelt unmittelbar in die Erscheinung. Jeder Naturkörper ist die Erscheinungsform der Gottheit selber, und die Nachahmung oder Darstellung eines Naturwesens durch die Kunst ist mithin unmittelbar das Bild der Gottheit, durch welches man sich derselben im Kulte zu nähern vermag. Im Gegensatze zu der pantheistisch-heidnischen Anschauung besitzt nach alttestamentlicher Auffassung Gott keine sinnlich wahrnehmbare Gestalt. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß die Israeliten keine Gestalt Jahves geschaut haben (Dt 4, 15), und selbst das Feuer, aus dem Jahve zum Volke sprach, gilt nicht als eine Erscheinungsform Gottes. Der tiefste Grund dieser Auffassung ist im Gottesbegriffe »Jahve: Ich bin, der ich bin« gelegen. Gott ist demselben zufolge der Absolute, der nichts anderes ist als eigene Macht, eigenes Leben, nur eigene Persönlichkeit. Die Tragweite des Begriffes ergibt sich, sobald derselbe mit der ägyptischen Gottesidee verglichen wird. Bezüglich des Gottes Rā führt ein Hymnus aus: „Preis dir, Rā, Erhabener, Mächtiger! Herr der verborgenen Abgründe, der da herbeiführt das Geschaffene, der sich vereinigt mit dem Geheimnisse und Gestalt annimmt als Weltganzes“ [1]). Isis-Neith aber sagt von sich aus: „Ich bin alles, was war, ist und sein wird. Niemand hat den Schleier gehoben, der mich verhüllt. Die Frucht, die ich geboren habe, ist zur Sonne geworden“ [2]). Die ägyptische Gottheit ist also der Inbegriff des gesamten Weltgeschehens, die „Allwirklichkeit durch Raum und Zeit“ [3]). Jahve hingegen hat mit der Welt nichts gemein und schließt dieselbe von sich aus, wenn er sagt: „Ich bin, der ich bin“. Gehört aber die Welt nicht als Wesensbestandteil zu Gott, so tritt Gott durch dieselbe auch nicht in die Erscheinung und vermag mithin durch die künstliche Nachbildung irgend eines

---

[1]) v. Strauß-Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen (1889) 297.

[2]) Plutarch, De Iside, cap. 9.

[3]) Schell, Jahwe und Christus, Paderborn 1905, 26.

Weltbestandteiles nicht dargestellt zu werden. Der Bilderkult steht daher im Widerspruch zu Gottes innerstem Wesen und kann als schweres Vergehen nicht gestattet sein. Hiermit ergibt sich aber, daß Bilderkult und Bilderverbot Zeugen von wesentlich verschiedenen Gottesideen sind und daher auch für Babel und Bibel nicht einen bloßen Unterschied, sondern einen Gegensatz begründen.

Endlich zeigt die Vergleichung der Anschauungen, welche Enuma eliš und Gn 1 über den Zweck und das Ziel der Welt vertreten, ebenfalls nur völlig voneinander abweichende Gedankenkreise auf. Die Welt erscheint in der babylonischen Kosmogonie im Dienste der Gottheit selbst. Die gesamte Natur wird von den Göttern in Besitz genommen und ist das Herrschaftsgebiet derselben; die einzelnen großen Weltbestandteile sind die Stätten ihrer Wohnung und Wirksamkeit. Auch das Menschengeschlecht gilt lediglich als ein Mittel, das dem persönlichen Interesse der Gottheit zu dienen bestimmt ist. Im ausgeprägten Gegensatze zu diesem babylonischen Anschauungskreise steht die vom biblischen Schöpfungsberichte vertretene Teleologie. Die sinnfällige Welt besitzt nach Gn 1 keine unmittelbare Zweckbeziehung zu Gott. Die Welt hat ihre Zielbestimmung zunächst völlig in sich selbst: die großen Welträume dienen lediglich der Aufnahme geschöpflicher Wesen, deren verschiedene Reiche wieder unter sich und zueinander in Zweckbeziehung stehen. Erst durch die ethische Ordnung, welche den freien Menschen zur Gottähnlichkeit und zur Sabbatruhe in Gott verpflichtet und beruft, erhält die Kreatur eine unmittelbare Beziehung zu ihrem Schöpfer, die aber keine Beeinträchtigung, sondern die Vollendung ihrer Würde bedeutet.

Die nähere Vergleichung zeigt, daß der Stellung, welche in Enuma eliš der Gottheit zuerkannt wird, dem wesentlichen Grundgedanken nach in Gn 1 die Stellung des Menschen entspricht. Wird in der babylonischen Kosmogonie die Herrschaft über die Natur und der Gebrauch derselben der Götterwelt zugesprochen, so in Gn 1 dem Menschen, und die Gottheit Babels ist letzthin nichts anderes als der ins Große gedachte Mensch des biblischen Schöpfungsberichtes.

Babylonische und biblische Lehre über das Menschheitsziel schließen sich geradezu aus. Nach jener stellt sich die Menschheitsaufgabe als rein äußere Dienstleistung dar, die dem Wohlbehagen der Götter gewidmet ist; der reichen geistigen und körper-

lichen Naturanlage des Menschen wird die babylonische Kosmogonie nicht im entferntesten gerecht. Erscheint also in Enuma eliš der Mensch in völlig untergeordneter Stellung, so hingegen in Gn 1 als König und Herr. Die gesamte sichtbare Welt ist dem biblischen Berichte zufolge für den Menschen bestimmt; vom Grunde des Meeres bis zu den Höhen des Firmamentes steht alles in Zweckbestimmung zu ihm. Was seiner Herrschaft nicht unmittelbar untersteht, soll er sich unterwerfen. Die Kulturarbeit wird hiermit vom biblischen Berichte dem Menschen als Aufgabe zugewiesen. Und auch in dieser Hinsicht steht Gn 1 zu Enuma eliš in keiner Übereinstimmung. Die babylonische Erzählung kennt keine Kulturaufgabe der Menschheit. Das Epos nimmt zur Frage der Kultur lediglich in der Weise Stellung, daß es Marduk als den Geber der Kulturgüter geltend macht, und zu beachten ist, daß diese Stellungnahme von Enuma eliš mit der sonst bezeugten Anschauung der babylonischen Religion im Einklang steht. Die Religion Babels vertritt nämlich in der Oanneslegende [1]) bezüglich der mit den Bestrebungen der Kulturarbeit notwendig verbundenen Wissenschaften und Künste die Auffassung, daß dieselben nicht durch menschliche Anstrengung errungene Erkenntnisse und Fertigkeiten sind, sondern vielmehr auf göttlicher Offenbarung beruhen. Dem Standpunkte von Gn 1 entspricht es aber andererseits wieder, wenn die biblische Religion ausdrücklich die Erforschung des Weltalls dem Menschengeiste als eine Aufgabe zuspricht [2]) und wenn die atl Urgeschichte von den Gründern des Stadtlebens und des geregelten Nomadenwesens berichtet sowie Erfinder von Künsten und technischen Fertigkeiten anführt [3]).

Von der höchsten Zweckbestimmung des Menschen endlich, wie sie vom biblischen Berichte im Sabbatsgedanken zum Ausdruck gebracht wird, fehlt in der babylonischen Erzählung jegliche Anschauung. Enuma eliš vermag der Bestimmung des Menschengeschlechtes, auf Grund der ihm verliehenen Gottebenbildlichkeit durch freie selbstbestimmte Tat zur Gottähnlichkeit emporzusteigen sowie die Gemeinschaft mit Gott zu pflegen, wiederum nur die Aufgabe eines rein äußeren Kultusdienstes gegenüberzustellen.

Die Vergleichung der babylonischen und biblischen Kosmogonie im Lichte ihrer Weltanschauungen ergibt somit das Re-

---

[1]) S. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[2] 44.
[2]) Prd 3, 11. [3]) Gn 4.

sultat, daß in den beiden Berichten zwei Gedankenwelten von wesentlich verschiedener Art sich ausgewirkt haben. Pantheismus und Schöpfungsglaube bestimmen das innerste Wesen der beiden Kosmogonien. Diese selbst stehen sich daher als unmittelbare Gegensätze gegenüber. Und die Kluft, die zwischen ihnen durch die Weltanschauungen gebildet wird, ist unüberbrückbar. Eine Entwicklung — mögen in ihr auch die mannigfachsten Faktoren sich geltend machen — vermag die babylonische und biblische Kosmogonie nicht zu verbinden. Wie der Pantheismus aus sich nie zum Glauben an den einen allmächtigen Schöpfergott fortschreiten kann, ebensowenig vermag Enuma eliš sich zu Gn 1 zu entwickeln.

§ 2. Widerlegung der neueren Auffassung von den atl Drachen- und Urmeertraditionen.

Neben der Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus kommt neueren Vertretern der Religionswissenschaft zufolge als zweiter großer Faktor, der die Umgestaltung der babylonischen Kosmogonie zum biblischen Schöpfungsberichte herbeiführte, ein Läuterungsprozeß in Betracht, in dem Enuma eliš seiner mythologischen Begriffe und Anschauungen bis auf geringe Reste entkleidet wurde. Die betreffenden Forscher glauben nämlich auf Grund der atl Literatur, von Gn 1 ganz abgesehen, den Nachweis erbringen zu können, daß der babylonische Mythus vom Drachenkampfe Marduks in Israel auf Jahve übertragen worden sei und daselbst eine reiche Entwicklungsgeschichte erlebt habe, in der das Mythologische immer mehr zurückgetreten sei. Zunächst habe man von einem Siege Jahves über den Drachen der Urzeit erzählt; später sei der Drache verschwunden und nur der Kampf mit dem Urmeere geblieben. In Gn 1 aber liege der babylonische Mythus in sehr abgeblaßter Gestalt vor.

Zu beachten ist indessen, was Gunkel und seine Anhänger selbst als das Resultat ihrer Untersuchung angeben. Dieselben finden, daß in der atl Literatur selbst durchaus nicht von einem Kampfe Jahves mit dem Drachen der Urzeit erzählt werde [1]). Die Behauptung der in Betracht kommenden Forscher geht vielmehr nur dahin, daß an verschiedenen Stellen des AT ein Drachenkampf Jahves vorausgesetzt sei, und daß die Erklärung jener Stellen notwendig die Bezugnahme auf den babylonischen Marduk-

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 88.

mythus fordere. Man meint, der babylonische Mythus sei den betreffenden atl Ausführungen zu Grunde gelegt, und man hält nunmehr die Existenz der babylonischen Erzählung im Volke Israel für erwiesen. Aus dieser Sachlage ergibt sich jedoch von selbst, daß die Theorie von der atl Drachentradition in ihrem Wahrheitsrechte letzthin durch die Richtigkeit der von den betreffenden Forschern gegebenen Exegese bedingt ist.

1. Den Versuch, die Existenz des babylonischen Drachenmythus im Volke Israel nachzuweisen, knüpfen die in Betracht kommenden Forscher zunächst an atl Stellen, an denen von „Rahab" die Rede ist. Gunkel, der am eingehendsten die Theorie ausgestaltete, zieht an erster Stelle zum Beweise heran Js 51, 9f.:

[9] Auf, auf, wappne dich mit Kraft, Jahves Arm!
Auf wie in den Tagen der Vorzeit, den Geschlechtern der Urzeit!
Bist du's nicht, der Rahab zerschmetterte,
Den Drachen schändete? [1])

[10] Bist du's nicht, der das Meer austrocknete,
Die Wasser der großen Flut?
Der Meerestiefen zum Wege machte,
Daß hindurchzogen die Erlösten?

Gunkel setzt die in der Urzeit von Jahve vollbrachte Tat zum Durchzuge der Israeliten durch das Rote Meer in Beziehung, wie auch die Rücksicht auf 10b nicht anders zuläßt. In der Voraussetzung aber, daß 9b der Untergang Pharaos ins Auge gefaßt ist, wirft Gunkel die Frage auf, wie der Untergang Pharaos als Vertilgung eines großen Ungeheuers geschildert werden könne, und stellt sodann die prinzipielle Behauptung auf, daß solche Bilder nicht willkürlich erfunden werden, sondern nur als eine nachträgliche Umdeutung und Aneignung der Tradition auftreten. Daß dieser Grundsatz für Js 51, 9 Geltung besitze, hält Gunkel für um so sicherer, als das Bild von Rahabs Zerschmetterung nicht als eine deutliche, vom Dichter erfundene Allegorie begriffen werden könne. Es steht daher für den genannten Forscher fest, daß in Js 51,9 ein Mythus von Rahabs Überwindung in der Urzeit vorausgesetzt sei, mit dessen Farben Pharaos Untergang ausgemalt werde.

Der Beweisgang Gunkels ist indessen hinfällig, weil er seine Basis in einer unrichtigen Fragestellung, beziehungsweise Voraus-

---

[1]) S. Gunkel, Chaos und Schöpfung 31 Anm. 4.

setzung besitzt. Wenn nämlich feststeht, daß die Tat Jahves (v. 9) auf den Untergang Pharaos (oder besser: Ägyptens) sich bezieht, so ist die Fragestellung unberechtigt, „wie hier der Untergang Pharaos als die Vertilgung eines großen Ungeheuers geschildert werden könne", und die Annahme, daß die Anwendung eines Bildes vorliege, ist unbegründet. Der Text spricht lediglich von der Zerschmetterung Rahabs. „Rahab" ist aber, wie auch Gunkel bemerkt, ein Name, und zwar nach Js 30, 7 ein Name für Ägypten. Diesem Namen unmittelbar die Bedeutung eines großen Ungeheuers beizulegen, entbehrt jeglicher Begründung. Die Problemstellung kann für die Exegese nur dahin lauten: Woher rührt die Bezeichnung Ägyptens mit dem Namen Rahab? Zur Lösung dieser einzig berechtigten Frage bietet aber der babylonische Mardukmythus nicht den geringsten Anhaltspunkt.

Wenn Gunkel die Zerschmetterung Rahabs v. 9 und die Austrocknung des Meeres v. 10 als Parallelen auffaßt und so zu dem Schlusse gelangt, daß die Zerschmetterung Rahabs die Austrocknung der Wasser des großen „Ozeans" sei, so ist jene Annahme eines gegebenen synonymen Parallelismus unhaltbar. Denn die Zerschmetterung Rahabs ist nichts anderes als die Vernichtung Ägyptens. Die „Austrocknung des Meeres" aber, welche im Zusammenhange mit dem Durchzuge Israels durch das Rote Meer steht, bedeutet jene Tat Gottes, durch welche den Erlösten die Meerestiefe zum Wege bereitet wurde. Die Austrocknung der „großen Flut" als einen Vorgang bei der Weltschöpfung aufzufassen, ist unmöglich. Zunächst bedeutet nämlich תְּהוֹם an sich lediglich das Meer, das nicht nur unter der Erde sich befindet, sondern dieselbe auch rings umgibt und mithin auch das „Rote Meer" als Teil umfaßt. Sodann findet im Verlaufe der Weltbildung wohl ein Zurückweichen der Flut vom Festlande statt (Gn 1 und Ps 104), aber keine Austrocknung inmitten der Wasser, so daß Meerestiefen zum Wege werden.

Gunkel findet eine Nachwirkung des babylonischen Mythus ferner in Ps 89, 10 ff.:

[10] Du bleibst Herrscher, wenn das Meer sich empört,
Wenn seine Wogen tosen, du beschwichtigst sie.
[11] Du hast geschändet wie ein Aas Rahab,
Mit starkem Arm deine Feinde zerstreut.
[12] Dein ist der Himmel, dein die Erde,
Den Erdkreis und seine Fülle hast du gegründet.

[13] Nord und Süd, du hast sie geschaffen,
Thabor und Hermon jubeln deinem Namen.
[14] Dein ist der Arm, dein die Macht,
Deine Hand ist stark, deine Rechte erhaben!
[15] Auf Gerechtigkeit und Recht gründet sich dein Thron,
Gnade und Treue gehen dir voraus.

In der Erklärung der Stelle faßt Gunkel Rahab und Meer als Parallelen und somit als identisch auf. Gegen diese Exegese gilt jedoch, daß das „Meer" v. 10 das Meer der Gegenwart bedeutet, demgegenüber immerfort Gottes Herrschaft sich betätigt, Rahab aber v. 11 als eine geschichtliche Größe erscheint, an der Gottes Macht in der Vergangenheit sich gezeigt hat. Rahab ferner mit der Weltschöpfung in Beziehung zu setzen, ist durch die rein äußere Aufeinanderfolge, in welcher von beiden die Rede ist, nicht gerechtfertigt. „Rahab" als Bezeichnung Ägyptens zu verstehen, ist dagegen durchaus begründet. Denn die gänzliche Vernichtung Ägyptens ist in gleicher Weise wie das Werk der Schöpfung ein Beweis der unvergleichlichen Macht Gottes, welche der Psalmist v. 9 — „Jahve, Gott der Heerscharen, wer ist dir gleich? mächtig bist du, Jahve!" — behauptet und sodann in v. 10—14 aus den Taten Gottes erweisen will.

Der Versuch Gunkels, für die Psalmstelle eine mythologische Grundlage nachzuweisen, ist unmöglich, da das Walten Gottes in der Gegenwart (v. 10) nie als die Voraussetzung einer in der Vergangenheit zurückliegenden, völlig in sich abgeschlossenen Tat Gottes (v. 11) aufgefaßt werden kann. Die Interpretation, daß die tosenden Wogen des Meeres (v. 10b) das Land einnehmen wollen, ist durch keinen Anhaltspunkt nahegelegt. Die „Feinde" Jahves aber sind keine anderen als die Feinde des auserwählten und dem göttlichen Willen ergebenen israelitischen Volkes, wie aus Ex 23, 22 deutlich hervorgeht: „Tust du alles, was ich sage, so werde ich Feind sein deinen Feinden, und schlagen die, welche dich schlagen."

Gunkel glaubt seine Auffassung von Ps 89 bestätigt zu finden durch Job 26, 12f.:

[12] Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt, [1])
Mit seinem Verstande Rahab zerschmettert.
[13] Durch seinen Hauch wird der Himmel heiter;
Seine Hand schändete die flüchtige Schlange.

---

[1]) S. Gunkel, Schöpfung und Chaos 36 Anm. 2.

„Meer“ und Rahab werden von Gunkel als identisch erklärt. Bei dieser Exegese wird indessen übersehen, daß die Versteile 12a und 12b keinen synonymen Parallelismus darstellen, da die Beschwichtigung des Meeres nie als eine Zerschmetterung desselben gelten kann. Die Anschauung von der Beschwichtigung des Meeres ist zudem im AT eine fest ausgeprägte, indem dieselbe nichts anderes besagt als die Überführung der tosenden Flut in den Zustand der Ruhe (Ps 65, 7; Sir 43, 23). Dazu kommt weiter, daß die Vorstellung des Buches Job über das Verhältnis Gottes zum Urmeere unmittelbar zum Ausdruck gelangt ist. Mit poetischer Anschaulichkeit wird Job 38, 8ff. ausgeführt; „Wer schloß das Meer mit Türen ein, als es, den Mutterschoß durchbrechend, hervorkam? Wo warest du, als ich Gewölk gab zu seinem Gewande und Wolkendunkel zu seiner Windel? Als ich ihm ringsum zumaß meine Grenze, und Riegel setzte und Türen, und sprach: Bis hierher komme und nicht weiter; hier soll brechen deiner Wogen Trotz!“ Eine Bekämpfung oder Zerschmetterung des Meeres durch Gott ist also dem Buche Job unbekannt; der „Trotz der Wogen“ wird nach ihm in der Urzeit nicht anders gebrochen wie noch immer in der Gegenwart.

Wenn Gott nach Job 26, 13 die Schlange schändete, so kann für die Erklärung dieser Aussage der babylonische Mardukmythus nicht in Betracht kommen. Der Begriff „schänden“ ist bezüglich des überwältigten Gegners ein ganz bestimmter und besagt, daß der getötete Feind keine ehrenvolle Bestattung erfährt, sondern vielmehr auf dem freien Felde als Beute der Tiere liegen bleibt. Eine solche Vorstellung wird aber hinsichtlich Tiamats nicht geltend gemacht. Auch die Spaltung derselben in zwei Teile kann aus der Auffassung der Antike heraus keineswegs als eine schmachvolle Behandlung erwiesen werden; die Teilung des Chaos bedeutet lediglich einen Akt, welcher der Herstellung von Himmel und Erde dient.

Da Job 26, 12 „Meer“ und „Rahab“ nicht identisch sind, fehlt auch jede Grundlage, die „Helfer Rahabs“, von denen Job 9, 13 spricht, mit den „Helfern Tiamats“ zu identifizieren. Dazu sind die Aussagen von Enuma eliš und Job 9, 13 voneinander verschieden. Die Anschauung, daß sich Tiamats Helfer unter Marduk „krümmten“, fehlt dem babylonischen Epos. In demselben ist vielmehr die Rede davon, daß die Helfer Tiamats sich zurückzogen, entwichen und ihr Leben zu retten suchten; aber umgeben vom Schlachtgetümmel,

konnten sie nicht entfliehen, gerieten ins Netz und wurden schließlich gefesselt. In Enuma eliš wird also von einer Überwältigung der „Helfer“ gesprochen, nicht aber wie Job 9, 13 von einer Unterwerfung, die von den „Helfern“ selbst vollzogen wird.

Einen Nachklang des babylonischen Mythus erblickt Gunkel ferner in dem Namen, welchen Jesaias Ägypten beilegt, indem er dasselbe רַהַב הַמָּשְׁבָּת nennt (30, 7). Gunkel findet, daß das von Jesaias gebrauchte Wort von Rahab dasselbe aussage, was Ps 89, 10 und Job 26, 12 vom Meere erzählt werde, und daß mithin der Ausspruch des Propheten auf der Voraussetzung beruhe, daß das in der Urzeit von Jahve überwundene Rahab damals nicht abgetan worden sei, sondern vielmehr noch gegenwärtig existiere, freilich „geschweigt“.

Gegen diese Erklärung Gunkels ist geltend zu machen, daß der Name, den der Prophet Ägypten gibt, lediglich aus dem Zustande der Gegenwart hergeleitet wird: „Sie (die Israeliten) bringen auf dem Rücken der Saumtiere ihren Reichtum und auf der Kamele Höcker ihre Schätze zu einem Volke, das ihnen nicht zu nützen vermag. Denn Ägyptens Hülfe ist nichtig und vergeblich. Darum nenne ich es: רַהַב הַמָּשְׁבָּת“. Aus dem bestimmt gegebenen Zusammenhange ergibt sich für das Partizip die Bedeutung des Präsens, und Ägypten wird mithin als Rahab bezeichnet, das zum Schweigen, zur Ruhe gebracht wird, so daß es also keine Hülfe zu bringen vermag. Die Ursache dieses Zustandes ist Gott selbst. Jahve widersetzt sich der Hülfe der Übeltäter (Js 32, 2); er streckt seine Hand aus, und es stürzt, der da helfen wollte (31, 3).

Sodann ist auch die Frage aufzuwerfen, auf welchen Grund hin Ägypten das zum Schweigen gebrachte Rahab hätte genannt werden können. Jesaias selbst deutet keinen an; aus der Lage der Dinge ergibt sich ebenfalls kein Anhaltspunkt. Ägypten steht als das große, starke Volk mit Roß, Wagen und Reisigen in der Welt (Js 31, 1). Mit dem überwundenen Chaosungetüm kann Ägypten nicht verglichen werden, da es in durchaus ungebrochener und voller Kraft existiert. Wohl aber untersteht die Riesenmacht zu jeder Zeit der Allmacht Gottes. Und Gott, so will der Prophet geltend machen, widersteht der Macht Ägyptens. Jahve bringt dieselbe zum Schweigen d. h. er läßt sie sich nicht zur Tätigkeit entfalten.

Endlich verweist Gunkel auf Ps 40, 5:

Heil dem Mann, der macht
Jahve zu seiner Zuversicht
Und sich nicht wendet zu den Rehabim
Und den zur Lüge Abgefallenen.

Gunkel faßt „Rehabim“ als einen Götzennamen auf. Indessen ist für diese Annahme der Gegensatz: Jahve vertrauen, den Rehabim sich zuwenden nicht beweiskräftig, da der Terminus פנה אל kaum als technischer Ausdruck für den Gottesdienst gelten kann, diese Bedeutung sicher aber nicht in ausschließlichem Sinne besitzt, was hier entscheidend ist. Dagegen steht nichts im Wege, mit Rücksicht auf Js 30, 7 „Rehabim“ als Bezeichnung der Ägypter zu erklären [1]). Im Volke Israel bestand zu Zeiten die Neigung, bei den Ägyptern gegen drohende Gefahren Schutz zu suchen. Von den Propheten wurde hingegen auf Gott als die einzige Rettung hingewiesen und vor dem Anschlusse an Ägypten gewarnt. In einer Strafweissagung spricht Ezechiel aus, daß Ägypten den Israeliten ein Rohrstab war, der zerbrach, wenn sie ihn in die Hand nahmen, und zerknickte, wenn sie sich auf ihn lehnten (29, 6 f.); in der Zukunft aber soll Ägypten für Israel nicht mehr ein Gegenstand des Vertrauens sein, und Ägypten soll sich an den Frevel erinnern, daß das Jahvevolk nach ihm sich umsah (v. 16). Demselben prophetischen Gedankenkreise gehört auch Ps 40, 5 an. Nicht von den Ägyptern kommt Heil, sondern von Gott, welcher auch in der Vergangenheit an seinem Volke Großes getan hat (v. 6).

2. Die zweite Gruppe atl Stellen, welche die obengenannten Forscher als Beweis für die Existenz des babylonischen Mardukmythus im Volke Israel behaupten, bezieht sich auf ein Ungeheuer namens Leviathan. Man erblickt in demselben ein mythologisches Wasserungetüm und tritt so in Widerspruch zu der herkömmlichen Auffassung der Exegese, welche Leviathan als das Nilkrokodil erklärt.

Von entscheidender Bedeutung gegen die Richtigkeit der von Gunkel u. a. gegebenen neuen Erklärung ist die eingehende Darstellung, welche Job 40 und 41 von Leviathan gegeben wird. Leviathan ist derselben zufolge ein Tier der Gegenwart. Näherhin gehört dasselbe dem Wahrnehmungskreise des Menschen an, ein Moment, das bei mythologischen Wesen nicht zutrifft: schon beim Anblick des Ungeheuers stürzt man nieder (Job 40, 28). Die Be-

---

[1]) Vgl. Olshausen, Die Psalmen, Leipzig 1853, 183.

schreibung 41, 3—8 läßt sich nur auf das Krokodil Ägyptens beziehen. Auch die Schilderung 41, 9—13 kommt als Beweis für den mythologischen Charakter Leviathans nicht in Betracht. Denn der Blitz, den das Niesen Leviathans aufleuchten läßt, die Flammen, die aus Leviathans Rachen schießen, die Feuerfunken, die aus ihm hervorsprühen, der Rauch, der aus seinen Nüstern wirbelt, sind insgesamt nichts anderes als Bilder für die sprühenden, hellglänzenden Wasserstrahlen, die mit elementarer Gewalt von dem Krokodile ausgeworfen werden. Zur näheren Erklärung der Bilder dürfte nicht einmal die Bezugnahme auf das Sonnenlicht, welches die Wasserstrahlen im Glanze erscheinen läßt, notwendig sein, da bei allen derartigen Schilderungen das lebhafte und äußerst intensive Auffassungsvermögen des Orientalen in bezug auf die Vorgänge der Außenwelt zu berücksichtigen ist. Daß aber in der Beschreibung des Krokodiles Job 41 überhaupt eine Anwendung von Bildern stattfindet, geht deutlich aus v. 22 f. hervor: „Leviathan macht wie einen Topf die Tiefe sieden, wandelt wie zur Salbe das Meer. Hinter sich her macht er glänzen die Bahn; man hält die Flut für graues Haar."

Ferner ist auch für Job 40, 20—24 irgend eine mythologische Grundlage abzulehnen. Wenn es v. 20f. heißt: „Ziehst du Leviathan an der Angel herauf, und bindest du mit der Schnur seine Zunge? Legst du ein Binsenseil in dessen Nase, durchbohrst du mit dem Ringe seine Wange?", so ist der Sinn, daß Leviathan mit keinem Mittel in menschliche Gewalt gebracht zu werden vermag. Dieser Gedanke wird im folgenden nur fortgesetzt und weitergeführt. Wie nämlich Leviathan vom Menschen nicht überwältigt werden kann, so wird er auch niemals als Besiegter den Menschen um Barmherzigkeit anflehen und nie zu demselben in dienende Stellung treten: „Wird er wohl viele Bitten an dich richten, Schmeichelworte zu dir sprechen? Wird er einen Bund mit dir eingehen, daß du ihn für immer zum Knechte bekommst?" Das Bild vom „Knechte" wird v. 24 durch ein weiteres überboten, das den Sitten des orientalischen Kinderlebens entlehnt ist: „Wirst du mit ihm spielen wie mit einem Vogel, und ihn anbinden für deine Mädchen?"

Der von Gunkel zur Erklärung des Textes angenommene Mythus steht im Widerspruche zu der Stellung, welche Leviathan einerseits Gott gegenüber, andrerseits innerhalb der Welt vom Buche Job zugesprochen wird. Gott gegenüber ist Leviathan wie

alle anderen Wesen der Welt nichts anderes als Geschöpf (41, 24) und steht also schon gemäß seines Ursprunges ganz in der Herrschaft Gottes. Ferner ist Gott der Allmächtige (39, 32) und ist als solcher nicht gezwungen, erst mit den Hilfsmitteln von „Angel und Schnur“ seine Geschöpfe in Botmäßigkeit zu bringen. Auf der Stelle wirft er die Bösen nieder (40, 7), und alles, was unter dem Himmel ist, ist sein! (41, 2). Die Stellung andrerseits, die Gott Leviathan in der Welt zugewiesen hat, ist eine souveräne und schließt die Vorstellung aus, „es halte Gott das Ungetüm des Meeres an dem Ringe fest, den er ihm in der Urzeit in die Nase gelegt habe“; den direkten Gegensatz zu dieser Auffassung bedeutet die Ausführung 41, 24 f.: „Auf Erden ist seinesgleichen nicht; er ist geschaffen, ohne Furcht zu sein. Auf alles Hohe blickt er nieder; er ist der König über alle Stolzeskinder.“

Ferner macht auch der Zweck der ganzen Darstellung, die das Buch Job vom Leviathan gibt, die Annahme unmöglich, das Ungeheuer sei einstens von Gott gefangen worden. Die ausführliche Schilderung Leviathans und seiner Überlegenheit über die menschliche Kraft dient nämlich einzig dem Ziele, die Ohnmacht und Schwäche des Menschen gegenüber der Allmacht Gottes in helles Licht zu setzen. Der Gedankengang ist folgender: Niemand vermag den Leviathan zu unterwerfen (40, 20—26); einen Kampfesmutigen wird schon der Anblick Leviathans niederstrecken (27 f.); niemand ist so kühn, ihn zu reizen, und wer — so lautet in Frageform die Schlußfolgerung — ist der, der Gott, welcher niemandem etwas verdankt und dem alles unter dem Himmel gehört, ins Angesicht sich widersetzt? Die Macht Gottes soll also keineswegs durch ein Beispiel vom Fange Leviathans illustriert werden, wie Gunkel annimmt; dieselbe ist durchaus nicht zweifelhaft und ist schlechthin die Allmacht, wie das ganze Buch Job bezeugt. Zudem wird die oben dargelegte Auffassung vom Zwecke, auf den die Schilderung Leviathans hinzielt, bestätigt durch die Analogie von Job 39, 9—12; auch die Schilderung des Nashorns und seiner Gewalt dient zur Vermittlung der den Kläger Job überführenden Frage: „Mit dem Allmächtigen will rechten der Tadler?“

Der Versuch, Leviathan als das personifizierte Chaos nachzuweisen, ist unmöglich. Tehôm, das Meer der Gegenwart, ist nach Job 41, 22 und zwar in Übereinstimmung mit Ps 104, 26 lediglich das Herrschaftsgebiet Leviathans. Ferner erscheint Leviathan auch Job 3, 8 keineswegs als Chaosungetüm, da die Text-

veränderung, auf welche Gunkel die gegenteilige Anschauung stützt, nicht begründet ist. Wenn Gunkel nämlich glaubt, daß Tagesverflucher zur Verfluchung der Empfängnisnacht nicht geeignet sind, und daher eine Emendation von יוֹם in יָם vollziehen will, so verkennt er den Sinn der Stelle. In v. 9 kommt deutlich zum Ausdruck, was unter der Verwünschung der Nacht verstanden wird, nämlich die Verfinsterung der Abendsterne sowie die Fernhaltung jeglichen Lichtes samt der Morgenröte von der Nacht. Die Tagesverflucher sollen also an der Empfängnisnacht Jobs, die nicht als Finsternis vorgestellt ist, lediglich dieselbe Wirksamkeit vollziehen, die sie dem Tage gegenüber ausüben, indem sie wie letzteren auch jene Nacht in völliges Dunkel hüllen sollen.

Gunkel erblickt in Leviathan das Chaosungeheuer auch auf Grund von Ps 74, 12—19:

[12] Du, Jahve, bist doch mein König von jeher,
Der Heilstaten tut mitten auf Erden!
[13] Du hast gespalten machtvoll das Meer;
Hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser.
[14] Du hast zerschlagen die Häupter Leviathans,
Gabst ihn zum Fraß dem Volke der Wüstenbewohner.
[15] Du hast aufgerissen Quelle und Bach;
Du hast vertrocknet nie versiegende Ströme.
[16] Dein ist der Tag, und dein die Nacht;
Du hast bereitet Mond und Sonne.
[17] Du hast alle Grenzen der Erde gesetzt;
Sommer und Winter, du hast sie gebildet.
[18] Gedenke dessen: der Feind schmähet Jahve.
Das törichte Volk lästert deinen Namen.
[19] Gib nicht preis der Bestie die Seele deiner Taube;
Das Leben deiner Armen vergiß nicht auf immer!

Gunkel lehnt die herkömmliche Exegese, welche v. 13—15 auf die Wunder des Auszuges aus Ägypten bezieht, deshalb ab, weil die Drachenüberwindung im Zusammenhange mit der Weltschöpfung stehe. Indessen ist der Schluß Gunkels aus der rein äußeren Aufeinanderfolge der Gedanken auf deren inneren Zusammenhang in keiner Weise beweiskräftig.

Im einzelnen gilt folgendes: Wohl die Spaltung des Meeres anläßlich des Auszuges Israels aus Ägypten trägt den Charakter

einer Heilstat [1]), wie eine solche ähnlich für die Gegenwart in dem citierten Psalme erfleht wird; der Spaltung Tiamats aber, von der im babylonischen Mythus erzählt wird, fehlt jene Bedeutung in jeder Beziehung. Will man irgend einer Tat Marduks Heilscharakter zuschreiben, so kann nur die Überwältigung der furchtbaren Macht Tiamats, von der dem Leben der Götter Gefahr droht, in Betracht kommen. Die Spaltung Tiamats bedeutet im babylonischen Epos nur einen Akt im Verlaufe der Weltbildung.

Wenn Gunkel die Natur Leviathans (v. 14) erst auf dem Wege einer Schlußfolgerung zu erkennen sucht, so ist darauf zu verweisen, daß „Leviathan" nach Job 40 und 41 schlechthin die Bezeichnung des ägyptischen Krokodiles ist, die von diesem, wie Js 27, 1 bezeugt, auf das Volk Ägyptens übertragen worden ist. Somit findet aber Ps 74, 14 seine volle Erklärung, indem unter den „Häuptern Leviathans" die Ägypter zu verstehen sind, welche bei der Verfolgung der Israeliten im Roten Meere ihren Untergang fanden.

Erblickt Gunkel außer in Leviathan auch in Behemoth ein Ungetüm der Urzeit, so bietet die Aussage Job 40, 19: „Behemoth ist der Erstling der Wege Gottes" keinen Anhaltspunkt für das ursprünglich mythische Wesen des unter dem Namen „Behemoth" erscheinenden Tieres. Die von Gunkel angeführte Stelle besagt nichts weiteres, als daß Behemoth, nämlich das Nilpferd, im Anfange der Zeiten von Gott geschaffen worden ist [2]). Der Nachklang einer älteren Vorstellung, nach der Behemoth einst vor den Jahveschöpfungen schon existiert habe, läßt sich für Job 40, 19 nicht nachweisen.

3. Wie in Rahab und Leviathan erblickt man endlich auch in der Gestalt des „Drachen", die an verschiedenen Stellen des AT auftritt, das Ungeheuer der Urzeit wieder, von welchem die Babylonier einstens erzählten. Man setzt sich mit dieser Auffassung wiederum in Gegensatz zur herkömmlichen Erklärung, welche den „Drachen" als das Krokodil geltend macht.

Im allgemeinen ist darauf hinzuweisen, daß der „Drache" im AT bestimmt ein Geschöpf Gottes ist und nie etwa ein mythologisches Wesen darstellt, welches Jahve im Sein und Wirken selbständig gegenübersteht. Gn 1, 21 wird unmittelbar die Er-

[1]) Vgl. Ex 14, 16: Jahve sprach zu Moses: . . . „Erhebe deinen Stab und strecke deine Hand aus über das Meer und spalte es; und die Söhne Israels werden mitten durch das Meer im Trockenen gehen."

[2]) Vgl. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 96.

schaffung der Drachen durch Gott ausgesprochen. Ferner erscheinen sie auch in der großen Reihe der Kreaturen, wie dieselbe Ps 148 aufgezählt wird.

Die Drachen werden Ps 148, 7 im Verein mit den Meeresfluten angeführt, und ebenso treten Job 7, 12 Drache und Meer nebeneinander auf. Der Versuch aber, den Drachen als die Personifikation des Meeres zu erweisen, ist exegetisch unhaltbar. Wie in Ps 148 werden Meer und Drache auch Job 7, 12 unterschieden und auseinandergehalten: „Bin ich das Meer oder der Drache, daß du Wache wider mich aufstellst?“ Irgend eine mythische Naturanschauung, derzufolge das Meer als ein feindliches Wesen von Gott bewacht wird, liegt dem Ausspruche Jobs nicht zu Grunde. Die Bedeutung der Frage Jobs geht aus der unmittelbar folgenden Ausführung klar hervor. Dieselbe läßt zunächst erkennen, daß Job unter der Wache, mit der er von Gott umgeben wird, die Schrecken des Traumlebens in der Nacht und all die Heimsuchungen und Prüfungen am Tage versteht: „Wenn ich gesagt: Trösten wird mich mein Bett, mittragen wird es meine Klage, so schreckst du mich auf durch Träume und machst durch Erscheinungen mich schaudern. . . . Warum suchst du den Menschen heim bei des Morgens Frühe und prüfst ihn jeden Augenblick?“ Jobs Wunsch geht dahin, daß Gott von ihm ablassen möge, und er begründet seine Bitte mit dem Hinweis: „Ein Hauch sind meine Tage. Was ist der Mensch, daß ihn so hoch du achtest? oder wozu richtest du auf ihn dein Herz?“ Job ist also der Meinung, daß die Heimsuchungen und Leiden, mit denen er von Gott umgeben wird, des hinreichenden Grundes entbehren, da er nur ein rasch vergängliches Wesen und ein geringes Menschengeschöpf sei. Aus dieser Auffassung Jobs ergibt sich aber unmittelbar die Erklärung für seinen Ausspruch v. 12. Indem sich Job den großen Gewalten des Meeres und des Drachen (scl. Krokodiles) gegenüberstellt, hebt er seine eigene Schwäche und Ohnmacht scharf hervor und zwar in der Tendenz, die Zwecklosigkeit der gegen ihn ausgestellten Wache darzutun. So ergibt sich aber, daß auf eine Bewachung des Meeres oder des Drachen durch Gott aus Job 7, 12 nicht geschlossen werden kann.

Wenn Gunkel weiter auf Ps 44, 20 Bezug nimmt, so bringt die Stelle, falls die Textemendation Gunkels zu Recht besteht, nur denselben Gedanken zum Ausdruck, der bereits v. 10 ausgesprochen wird. Wenn Jahve zu anderen Zeiten Israels Feinde im

Kampfe unterliegen läßt und zu Schanden macht (v. 8), so trifft für die Gegenwart nach v. 10 der umgekehrte Fall zu: Jahve hat sein Volk verstoßen und zu Schanden gemacht. Und so kehrt nur derselbe Gedanke mit näherer Bezeichnung des obsiegenden Feindes wieder, wenn es v. 20 heißt: „Du hast uns geschändet anstatt des Drachen und uns gehüllt in Todesschatten“ [1]). Unter dem Bilde des „Drachen“ erscheint Ez 29, 3—6 und 32, 2 ff. der Pharao von Ägypten. Als solcher kommt für Ps 44, 20 Necho in Betracht, der in der Schlacht bei Megiddo über Israels König Josias den Sieg davontrug. Die Stimmung des Beters, welche im Psalme zum Ausdruck gelangt, entspricht völlig der damaligen Zeitlage, da trotz der Frömmigkeit des Königs Josias Gott das Gericht hatte hereinbrechen lassen, wenn auch nicht zu Unrecht, sondern zur Strafe für die früheren Vergehen Judas (4 Rg 23, 26).

Ferner verweist Gunkel auf Ez 29, 3—6a und 32, 2—8:

29, [3] So spricht Jahve: Siehe! ich bin wider dich, Pharao, König von Ägypten, du großer Drache, der inmitten seiner Ströme liegt, und spricht: Mein ist der Strom, ich habe ihn gemacht.

[4] Ich will Haken in deine Kiefer legen und die Fische deiner Ströme an deine Schuppen sich hängen lassen. Und ich will dich herausziehen aus der Mitte deiner Ströme und alle Fische deiner Ströme, die an deinen Schuppen hängen.

[5] Ich werde dich werfen in die Wüste und alle Fische deiner Ströme; aufs freie Feld sollst du fallen, wirst nicht bestattet, noch begraben. Den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels will ich dich zum Fraße geben,

[6] und alle Bewohner Ägyptens sollen erkennen, daß ich Jahve bin.

32, [2] Menschensohn, hebe ein Klagelied an über Pharao, den König von Ägypten, und sprich zu ihm: Dem jungen Löwen wurdest du gleich unter den Nationen. Du warst wie der Drache im Meere, sprudeltest auf in deinen Strömen, trübtest das Wasser mit deinen Füßen und wühltest seine Ströme auf.

[3] So spricht Jahve: Ich werde mein Netz über dich ausbreiten in der Versammlung vieler Völker und dich herausziehen in meinem Garne.

[4] Und ich werde dich hinwerfen ans Land, auf das freie Feld dich schleudern; und ich werde alle Vögel des Himmels auf dir sich setzen und die Tiere der ganzen Erde an dir sich sättigen lassen.

[1]) Vgl. Olshausen, Die Psalmen 198.

[5] Dein Fleisch will ich auf die Berge werfen, mit deinem Aase die Täler füllen.

[6] Und ich werde tränken die Erde mit deinem Blute bis an die Berge, und die Bäche sollen voll werden von dir.

[7] Ich verhülle bei deinem Erlöschen den Himmel, und kleide seine Sterne in Dunkel. Die Sonne verhülle ich mit Gewölk, und der Mond soll sein Licht nicht leuchten lassen.

Gunkel gibt zwar zu, daß der Drache die Gestalt eines Krokodiles hat, bezweifelt jedoch andererseits, daß derselbe ein einfaches Krokodil sei. Wenn er indessen den Einwand erhebt, weder das Krokodil noch Pharao könne als der Schöpfer des Nils hingestellt werden, so verkennt er den Sinn von Ez 29, 3. Die Anmaßung der Schöpfermacht wird dem Pharao, welcher unter dem Bilde des Krokodiles vorgestellt wird, keineswegs zugeschrieben. Wenn ihm die Worte in den Mund gelegt werden: „Mein ist der Strom, ich habe ihn gemacht“, so wird der Nilfluß in einem ganz besonderen Sinne verstanden, nämlich als die alles bedeutende Grundlage und Voraussetzung des gesamten ägyptischen Wohlstandes. Den Strom in den Dienst des Landes gezwungen zu haben, ihn zu dem Faktor gemacht zu haben, den er für Ägypten bedeutet, dieser Errungenschaft rühmt sich Pharao, indem er gleichzeitig wie Assur (Ez 31, 10) Gott die Anerkennung versagt. Dieser Schuld entspricht denn auch das Strafgericht, das eintreten soll: „Das Land Ägypten soll zur Wüste und Einöde werden, und sie sollen erfahren, daß ich Jahve bin, weil er gesagt: Mein ist der Strom, ich habe ihn gemacht. Siehe! deswegen bin ich wider dich und wider deine Ströme, und ich will das Land Ägypten machen zur gänzlichen Einöde“ (Ez 29, 9f.); „die Wasserströme will ich trocken machen“ (30, 12).

Ferner gilt gegen Gunkel, daß die Erklärung von Ez 32, 2 bei Annahme einer vom Propheten selbst konstruierten Allegorie durchaus keine Schwierigkeit bietet. Pharao wird dem Krokodile verglichen. Wie dieses hat auch er den Strom in der Gewalt und beherrscht denselben bis in die innersten Tiefen. Aus dieser Herrschaft soll Pharao nach v. 3 gestürzt werden, gleichwie ein Drache, der mit Netz und Garn gefangen und sodann auf dem freien Gefilde dem Untergange preisgegeben wird. Ägypten soll vierzig Jahre unbewohnt bleiben (29, 11), und die Fluten des Niles sollen, durch „der Menschen Füße und der Tiere Klauen nicht getrübt“ (32, 13), wie Öl dahingleiten (32, 14). Wenn aber

Gunkel es auffällig findet, daß der Leichnam des Drachen Berge und Täler füllt und von seinem Blute die Bäche fließen, so kommt abgesehen von der poetischen Darstellung der Umstand in Betracht, daß Pharao und sein Volk — „der Drache und die Fische seiner Ströme" — dem Untergange und einem schmachvollen Ende geweiht werden sollen: „So spricht Jahve: durch Nebukadnezar, den König von Babel, will ich die Volksschar Ägyptens aufreiben lassen. Er und sein Volk mit ihm, die Gewaltigsten unter den Nationen, sollen herbeigeführt werden, um das Land zu verwüsten; und sie sollen ihre Schwerter zücken wider Ägypten und das Land mit Erschlagenen füllen" (Ez 30, 10f.).

Als Beweisstelle für die Existenz der babylonischen Drachenerzählung im Volke Israel führt Gunkel auch Am 9, 2f. an:

2 Wenn sie sich in die Unterwelt durchzwängten, holt sie von dort mein Arm; und wenn sie zum Himmel hinaufführen, stürze ich sie von dort herab.

3 Wenn sie sich auf dem Haupte des Karmel verbergen, spüre ich sie dort auf und hole sie. Wenn sie sich vor meinen Augen versteckten im Meeresgrunde, dort befehle ich der Schlange, sie zu beißen.

Gunkel erblickt in der „Schlange" das personifizierte Meer. Indessen ist der Meeresgrund v. 3 deutlich nur der Aufenthaltsort der Schlange. Dieselbe erscheint Js 27, 1 in Apposition zu Leviathan. Die „Schlange" Am 9, 3 ebenfalls als Leviathan aufzufassen, steht nichts im Wege, zumal auch nach Ps 104 das Meer der Aufenthaltsort Leviathans ist.

4. Gunkel und seine Anhänger finden das Eindringen des babylonischen Mardukmythus in den israelitischen Gedankenkreis endlich auch erwiesen durch eine Reihe atl Stellen, die von dem Urmeere handeln. Von Gunkel werden folgende Texte angeführt:

Ps 104, 5—9:

5 Der die Erde feststellte auf ihre Fundamente,
Sie wanket nicht in alle Ewigkeit.
6 Einst hielt [1]) die Flut wie ein Gewand sie bedeckt,
Auf den Bergen standen die Wasser;
7 Vor deinem Schelten flohen sie,
Durch den Schall deines Donners wurden sie verjagt.

---

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 91 A. 4.

[8] Auf stiegen die Berge, nieder die Täler,
Zur Stätte, die du ihnen bestimmtest;
[9] Eine Grenze setztest du ihnen, die sie nicht überschreiten,
Nimmer sollen sie wieder die Erde bedecken.

Job 38, 8—11:

[8] Wer schloß das Meer mit Türen ein, als es, den Mutterschoß durchbrechend, hervorkam?

[9] Wo warest du, als ich Gewölk gab zu seinem Gewande und Wolkendunkel zu seiner Windel?

[10] Als ich ihm ringsum zumaß meine Grenze, und Riegel setzte und Türen,

[11] und sprach: Bis hierher komme und nicht weiter; hier soll brechen deiner Wogen Trotz!

Prv 8, 22—31:

[22] Jahve hat mich bereitet als Erstling seines Weges, vor seinen Werken, vor der Jetztzeit.

[23] Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, von der Urzeit an, vor dem Ursprung der Erde.

[24] Noch waren keine Tiefen, und ich war schon empfangen; noch waren die Wasserquellen nicht hervorgebrochen.

[25] Noch waren keine Berge gegründet, vor den Hügeln ward ich geboren.

[26] Noch hatte er die Erde nicht gemacht und die Flüsse und die Angeln des Erdkreises.

[27] Als er den Himmel bereitete, war ich dabei, als er den Kreis zog oben auf der Flut.

[28] Als er die Wolken droben befestigte, die Quellen der Flut bestimmte;

[29] als er dem Meere sein Gesetz gab, daß die Wasser sein Gebot nicht übertreten; als er einsetzte die Grundfesten der Erde,

[30] da war ich bei ihm, alles ordnend, und ich freute mich an jedem Tage, spielte vor ihm alle Zeit;

[31] spielte auf dem Erdenkreise und hatte meine Freude an den Menschenkindern.

Jer 5, 22b:

Der ich Sand dem Meere zur Grenze setzte, zur ewigen Schranke, die es nicht überschreitet; es wogt zwar heran, aber vermag gegen sie nichts, seine Wellen tosen zwar, aber überschreiten sie nicht.

Jer 31, 35:

So spricht Jahve, der die Sonne bestimmt hat zum Lichte am Tage, den Mond und die Sterne zum Lichte in der Nacht, der das Meer bewegt, daß seine Wellen brausen, Jahve Sebaoth ist sein Name.

Ps 33, 6—8:

[6] Durch Jahves Wort sind die Himmel geschaffen,
Durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer;
[7] Er sammelt die Wasser des Meeres wie Garben,
Legt in Vorratskammern die Fluten.
[8] Vor Jahve fürchtet sich die ganze Erde,
Alle Bewohner der Welt erbeben vor ihm.

Ps 65, 7 f.:

[7] Der die Berge in seiner Kraft hingestellt hat,
Umgürtet ist mit Macht,
[8] Der das Tosen des Meeres beschwichtigt hat,
Das Brausen seiner Wogen.

Sir 43 (25) 23:

Durch seine Weisheit hat er die Tiefe zur Ruhe gebracht und Inseln hineingepflanzt.

Or. Manasse 2—4:

[2] Der Himmel und Erde geschaffen hat,
Samt all ihrem Schmucke;
[3] Der das Meer gefesselt hat
Mit seinem gebietenden Worte;
Der den Abgrund verschlossen und versiegelt hat
Mit seinem furchtbaren Namen;
[4] Daß alles erbebt und erzittert
Vor seiner Majestät.

All diese Schilderungen setzen nach der Anschauung Gunkels mehr oder weniger deutlich voraus, daß der Schöpfung der Welt eine Bändigung des Meeres durch Jahve vorangegangen sei, und daß Jahve die Ordnung, die er damals begründet habe, noch gegenwärtig gegen das zur Rebellion aufgelegte Meer machtvoll aufrecht erhalte.

Indessen fehlt jeglicher Anhaltspunkt, daß den von Gunkel angeführten atl Stellen eine Anschauung von einem Kampfe Gottes mit den Wassern der Urzeit zu Grunde liegt. Die Vorstellung der

Texte geht vielmehr nur dahin, daß das Urmeer durch Gott von der Oberfläche der Erde entfernt wurde, beziehungsweise seinen bestimmten Raum im All zuerteilt erhielt. Wenn nach Ps 104, 7 die Wasser vor dem Schelten Gottes flohen, so gilt, daß das Schelten Jahves lediglich den Unwillen Gottes bezeichnet, wie Js 51, 20 klar bezeugt: „Deine Kinder sind hinausgestoßen, . . . voll vom Zorn des Herrn, vom Schelten deines Gottes.“ Schon die Rücksicht auf den atl Sprachgebrauch macht es also unmöglich, die Scheltrede Marduks mit dem „Schelten“ Jahves in Parallele zu stellen. Ferner ist zu beachten, daß durch die Rede des babylonischen Gottes nur eine Bestürzung des Feindes eintritt, während das Schelten Jahves das Entweichen der Wasserfluten zur Folge hat. Vor allem ist aber hervorzuheben, daß die Situationen, welche in der babylonischen Kosmogonie und im biblischen Schöpfungshymnus vorausgesetzt sind, völlig verschieden sind. Nach Enuma eliš hatte die Scheltrede Marduks in der Feindschaft Tiamats gegen die Götter ihre Veranlassung. Nach Ps 104 hielten die Fluten der Urzeit die Oberfläche der Erde bedeckt; selbst auf den Bergen standen die Wasser. Gegen diesen Zustand war der Unwille Jahves gerichtet, so daß nun die Fluten von den Bergen zu Tal hinabflohen, an den Ort, den ihnen Gott verordnete; auch wurde ihnen nunmehr eine Grenze gesetzt, die sie nicht überschreiten, „daß sie nicht nochmals die Erde bedecken“. Ps 104 hat also einen Vorgang bei der Ausgestaltung des Chaos zur jetzigen Welt im Auge, einen Vorgang näherhin, der dem babylonischen Anschauungskreise völlig unbekannt ist. Wenn aber die Urwasser von dem Donnerhall Gottes verscheucht werden, so liegt dieser Aussage die Anschauung vom Gewitterphänomen zu Grunde, indem der Eintritt von Blitz und Donner als Ursache des Verschwindens der dunklen Wassermassen gedacht ist.

Von einer Feindschaft oder einem Widerstande des Urmeeres gegenüber Jahve ist an keiner atl Stelle die Rede. Gott tritt stets mit völlig absoluter Macht auf und erscheint nur als der Gebieter, dessen Befehl vom Urwasser ohne Widerstreben vollzogen wird. Wenn das Meer der Urzeit als tosendes und brausendes Element gilt, so kann diesem Zuge der Charakter der Rebellion nicht beigelegt werden; die Anschauung findet ihre Erklärung aus der Wahrnehmung und Erfahrung, die der Bewohner der Küste noch immerfort macht [1]). Von der Niederwerfung und Vernichtung eines

---

[1]) Vgl. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 105.

trotzigen, rebellischen Wesens wie im Mardukmythus ist in dem AT niemals die Sprache. Das tosende Urmeer wird nach der biblischen Darstellung lediglich in den Zustand der Ruhe übergeführt und in Grenzen und Schranken eingeschlossen, an die es für alle Zeiten gebunden sein soll.

Als Resultat ergibt sich, daß den von der Kritik angeführten atl Stellen nichts mit dem babylonischen Drachenmythus gemeinsam ist. Eine Erzählung vom Chaosungetüm, mit dem Jahve in der Urzeit gekämpft hat, kann für Israel überhaupt nicht nachgewiesen werden; exegetisch ist es unmöglich, eine Drachentradition als die Voraussetzung atl Ausführungen darzutun. Stellt aber das AT Gott in seiner Stellung zum Urmeere dar, so sind seine Schilderungen vom babylonischen Mythus wesentlich verschieden. Nach Enuma eliš ist der Kampf mit dem Urmeere eine Notwendigkeit für die Gottheit, weil sie von jenem in ihrem Leben bedroht ist; sie muß kämpfen, und erst durch den Kampf gelangt sie zur Herrschaft. Diese Anschauung fehlt dem AT gänzlich. Jahve ist der Allherrscher und der Allmächtige. Alles ist ihm unterworfen; seine Herrschaft steht niemals in Frage. Somit sind die Darstellungen, die Babel und Bibel über die Beziehung der Gottheit zum Urmeere geben, durch die Kluft zweier gegensätzlicher Gottesbegriffe geschieden. Dort wird die Gebundenheit und Beschränkung der Gottheit durch die Natur angenommen, hier dagegen wird die Allmacht und die absolute Naturerhabenheit des Schöpfers behauptet.

§ 3. Kritische Würdigung der angeblichen Übereinstimmungsmomente von Enuma eliš und Gn 1.

Sieht die neuere Bibelforschung durch die von ihr angenommene atl Drachentradition die Existenz der babylonischen Kosmogonie im Volke Israel erwiesen, so gelangt sie durch die Vergleichung des biblischen und babylonischen Weltentstehungsberichtes zu dem Ergebnis, daß Gn 1 letzthin aus Enuma eliš hervorgegangen sei. Die in Betracht kommenden Forscher finden nämlich für den biblischen Bericht eine Reihe von Übereinstimmungsmomenten mit der babylonischen Kosmogonie gegeben und glauben diese Erscheinung durch eine Entlehnung seitens Israels erklären zu müssen.

Als erste charakteristische Übereinstimmung zwischen den beiden Kosmogonien machen einige Forscher die Vorstellung

geltend, daß die Welt zu Anfang aus Wasser bestehe. Man behauptet, daß jene Anschauung aus dem Klima Babyloniens herzuleiten sei. Zudem entspreche der Terminus „Tehôm“ (Gn 1, 2) dem Namen „Tiamat“, mit welchem Enuma eliš das Chaos bezeichnet.

Indessen gilt zunächst, daß nicht nur die Kosmogonien Babels und Israels, sondern auch die Weltentstehungsberichte der übrigen antiken Völker, welche zu Enuma eliš in keiner Beziehung stehen, das Wasser als Anfang der Welt betrachten [1]). Die Erklärung dieser allgemeinen Erscheinung bietet aber das der Antike gemeinsame Weltbild. Diesem zufolge wird sowohl die Himmelsfeste als auch die Erde von Gewässern umgeben und eingeschlossen. Das Wasser erschien daher der antiken Auffassung in erster Linie — nämlich im Vergleich zur festen Materie — als der Weltstoff und mußte daher auch notwendig als Urstoff gedacht werden.

Die Selbständigkeit der kosmogonischen Grundanschauung von Gn 1 gegenüber Enuma eliš zeigt sich dadurch, daß der biblische Bericht außer den „Gewässern“ auch bereits die „Erde“ d. h. die feste Masse als Urelement geltend macht (v. 1 und 2a). Wird nach babylonischer Vorstellung die Erde erst im Verlaufe der Weltbildung hergestellt, so wird nach Gn 1 (in wesentlicher Übereinstimmung mit Ps 104) die schon im Anfange geschaffene feste Masse später nur von den Gewässern des „Meeres“ abgesondert, und die „Erde“ tritt am dritten Schöpfungstage lediglich in die „Erscheinung“ (Gn 1, 8).

Hebt man ferner hervor, daß die Bezeichnungen des Urmeeres in der babylonischen und biblischen Kosmogonie identisch seien, so kommt von vornherein in Betracht, daß das hebräische wie das babylonische Idiom ein und derselben Sprachfamilie angehört [2]). Die Femininendung fehlt aber bereits wieder dem hebräischen Terminus „Tehôm“ [3]), und die Artikellosigkeit desselben läßt keinen Schluß auf eine ursprünglich mythologische Bedeutung zu. „Zunächst ist der Artikel an sich nicht immer ein Kriterium dafür, ob ein Wort ein nomen proprium ist oder nicht; Eigennamen wie Libanon, Jordan und Karmel u. a. sind sehr häufig im AT mit dem Artikel verbunden. Andererseits fehlt der Artikel

---

[1]) Vgl. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 121.

[2]) Vgl. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen, Münster 1909 (Bibl. Zeitfr. II, 3), 16.

[3]) Ed. König, „Altorientalische Weltanschauung“ und Altes Testament, Gr. Lichterfelde-Berlin 1905, 38.

öfters, wo wir ihn erwarten würden. Keil macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dies besonders oft in dichterischer Sprache geschehe; tehôm sei aber ein eminent dichterisches Wort [1]). Übrigens ist auch tehôm zweimal mit dem Artikel verbunden, nämlich Js 63, 13 und Ps 106, 9" [2]).

Wenn man ferner eine Übereinstimmung der babylonischen und biblischen Kosmogonie in der Anschauung findet, daß Himmel und Erde durch eine Scheidung des Urstoffes in zwei Teile entstehen, so ist zunächst wieder zu beachten, daß dieselbe Vorstellung auch anderen antiken Völkern, den Ägyptern, Phöniziern und Indern, angehört [3]). Die Erklärung dieser kosmogonischen Anschauung bietet ebenfalls wieder das von der Antike vertretene Weltbild [4]). Diesem zufolge besteht das All aus zwei großen sichtbaren Hauptbestandteilen, und die Bildung der Welt aus der Masse des Urstoffes bedingt mithin eine Scheidung desselben in zwei Teile. Auch die babylonische Vorstellung von der Spaltung Tiamats vermag ohne Bezugnahme auf das Weltbild nicht erklärt zu werden und kann mit der neueren Kritik keineswegs aus den zu Frühjahrsbeginn auf dem babylonischen Boden sich abspielenden Naturvorgängen hergeleitet werden. Zunächst ist die Spaltung des Chaos in zwei Hälften mit der Zertrennung der Winterwasser in die mannigfachsten Teile und der Zerstreuung derselben nach den verschiedensten Richtungen hin in keiner Weise identisch. Sodann stellt die eine von Marduk in die Höhe erhobene Tiamathälfte nicht die Region der Wolken dar, sondern vielmehr das Himmelsmeer der Antike, wie aus den Vorstellungen von der Schranke und den Wächtern, mit denen Marduk die oberen Wasser Tiamats versieht, unzweideutig hervorgeht.

Wenn aber Gn 1 und Enuma eliš auch in dem Weltbilde übereinstimmen, so wird andrerseits ihre völlige Unabhängigkeit voneinander gerade durch den Umstand bewiesen, daß ihre Schilderungen, welche das Weltbild voraussetzen oder an dasselbe anknüpfen, durchaus selbständig gedacht und durchgeführt sind. Die Spaltung Tiamats durch Marduk und die Scheidung des Urmeeres in die oberen und unteren Gewässer (Gn 1) können in keiner

---

[1]) Pastor bonus XV. Jahrg. 3. Heft 109.

[2]) Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 70.

[3]) Vgl. Gunkel, Genesis[3] 107.

[4]) Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 75.

Weise als Parallelen erscheinen, und die nähere Vergleichung zeigt, daß die in Frage stehenden Vorgänge nicht identisch sind. Die Anschauung der babylonischen Kosmogonie geht dahin, daß Marduk das besiegte Chaos in zwei Teile zerschlägt, die eine Hälfte aufstellt, also in die Höhe emporhebt, dieselbe weiterhin mit Schranke und Wächtern umgibt und auf diese Weise den Himmel herstellt. Von einem solchen Vorgange ist in Gn 1 durchaus nicht die Rede. Hier geht die Vorstellung dahin, daß inmitten des Urwassers eine Feste von Gott gebildet wird, welche die oberen und unteren Gewässer voneinander trennt, und daß so die Ober- und Unterwelt entstehen. Die Teilung des Urmeeres bedeutet mithin in der babylonischen Kosmogonie einen Akt des Weltbildners, welcher für die Erreichung des eigentlichen Zieles, nämlich für die Bildung von Himmel und Erde, lediglich einen vorbereitenden Charakter besitzt. Nach Gn 1 aber ist die Scheidung der Gewässer nur die Funktion eines neuerschaffenen Weltteiles [1], welcher dieselbe bei der Schöpfung erstmalig vollzieht und sodann auch in den ferneren Zeiten immerfort ausüben soll [2].

Gunkel vergleicht ferner das „Sprechen" Gottes (Gn 1) und das „Wort" Marduks, und er findet, daß auch im babylonischen Mythus die Wirksamkeit des göttlichen Wortes stark hervorgehoben werde. Es gilt indessen, daß zwischen dem Zauberspruche Marduks und dem Sprechen d. h. dem Denken Gottes in keiner Weise ein Zusammenhang angenommen werden kann.

Wenn weiterhin von Gunkel geltend gemacht wird, daß in beiden Berichten bei der Schöpfung der Landtiere dieselbe Klassifikation sich finde, so ist darauf zu verweisen, daß in Enuma eliš, soweit uns das Epos bekannt ist, von einer Hervorbringung von Landtieren überhaupt nicht erzählt wird. Das Fragment [3], auf welches Gunkel Bezug nimmt, gehört nicht zu Enuma eliš und bietet auch nur auf Grund einer nicht feststehenden Rekonstruktion die von Gunkel angeführte Klassifikation.

Budde und Jensen erblickten einen Beweis für die Abhängigkeit des biblischen Berichtes von der babylonischen Erzäh-

---

[1]) Gn 1, 7: „Gott machte die Feste, und sie schied das Wasser." Vgl. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht (Paderborn 1907), 67 sowie 71 A. 3: „Die Feste", nicht Gott ist Subjekt, wie V. 6 zeigt.

[2]) Gn 1, 6: Gott sprach: „Es soll eine Feste sein inmitten des Wassers, und sie soll eine Scheidewand sein zwischen dem Wasser und dem Wasser!"

[3]) Schöpfung und Chaos 415.

lung in dem Umstande, daß in beiden Kosmogonien dieselbe Reihenfolge der Schöpfungswerke sich zeige. Aber bereits von Gunkel wurde diese Behauptung wieder zurückgewiesen. Und in Wirklichkeit enthält das babylonische Epos, wie es uns zur Zeit vorliegt, überhaupt keine Darstellung von der Bildung der Erde und von der Hervorbringung der Pflanzen und Tiere.

Gunkel findet endlich, daß verschiedene Züge des biblischen Berichtes „erst aus der babylonischen Parallele recht verständlich werden“ [1]). Er glaubt zunächst den Umstand, daß in Gn 1 die Bestimmung der Himmelskörper für die Regelung und Feststellung der Zeiten stark hervorgehoben wird, aus der babylonischen Sternreligion erklären zu können. Doch vermag auch nach dieser Richtung hin der Gegensatz zwischen der biblischen und babylonischen Religion nicht verkannt zu werden. Für beide gilt allerdings, daß aus ihrem Wesen die Auffassung vom Zwecke der Gestirne, die Zeiten zu regeln, nicht hergeleitet werden kann. Denn jene Zweckbestimmung beruht auf keiner irgendwie religiösen Lehre, sondern entspricht nur der Funktion, welche die Gestirne ausüben, indem sie tatsächlich die Zeiten normieren. Wenn daher in Anerkennung dieser vorliegenden Tatsache die biblische und babylonische Anschauung übereinstimmen, so ist kein besonderer Erklärungsgrund erforderlich. Ein fundamentaler Unterschied ist dagegen darin gelegen, daß die biblische Religion in den Gestirnen nur Geschöpfe mit rein innerweltlicher Zweckbestimmung erblickt, indem sie ihnen, besonders im Schöpfungsberichte, nur die Aufgabe zuweist, die Zeiten zu regeln und Licht auf der Erde zu spenden, während hingegen die babylonische Religion die Gestirne an erster Stelle als die vorzüglichsten Erscheinungsformen der Gottheit auffaßt und dieselben mithin zum göttlichen Wesen selbst in Beziehung setzt.

Ähnliches ist geltend zu machen, wenn Gunkel das Auftreten des Lichtes vor der Erschaffung der Gestirne für den biblischen Bericht aus der babylonischen polytheistischen Anschauung herleitet, nach welcher das Licht bereits zum Wesen der oberen Götter gehört. Es ist nämlich darauf zu verweisen, daß die gesamte Antike das Licht zunächst als eine von den Gestirnen unabhängige Substanz und sodann vor allem — gemäß der täglichen Erfahrung — als die Bedingung alles Werdens und aller

---

[1]) Schöpfung und Chaos 116.

Ordnung in der Natur auffaßte. Gerade die letztere Anschauung von der Bedeutung des Lichtes kommt in verschiedenen Kosmogonien der Antike zu besonderer Geltung, indem von ihnen mit dem Auftreten des Lichtes der Eintritt von Leben und Ordnung in der Welt verknüpft wird. Indessen liegt der große Gegensatz zwischen den heidnischen Kosmogonien und dem biblischen Schöpfungsberichte wieder darin, daß in jenen das Licht als Wesenselement der Gottheit erscheint, durch welches dieselbe ihre Tätigkeit vollzieht, während in Gn 1 das Licht ein Geschöpf Gottes bedeutet, das rein innerweltlicher Natur ist.

Gunkel findet endlich auch, daß das Wort, Gott habe alle von ihm hervorgebrachten Schöpfungen für gut befunden, durch den Vergleich mit dem Babylonischen einen charakteristischen Sinn erhalte. Es preise nämlich auch der babylonische Hymnus die Gnade des Gottes, der das böse Ungeheuer erschlagen und die gute Welt erschaffen habe.

Aber auch die Vergleichung der beiden Kosmogonien nach jenen von Gunkel hervorgehobenen Momenten läßt in Wirklichkeit die Verschiedenheit der Berichte nicht verkennen. Wenn auch in Enuma eliš Marduk wegen der Fülle all des Guten, das in der Welt sich vorfindet, gepriesen wird, so wird doch die Welt selbst nicht schlechthin als eine gute erklärt. Diese ist gemäß babylonischer Denkart trotz des Sieges, den Marduk errungen hat, von der Macht Tiamats nicht völlig befreit, und von dem Ungeheuer droht immer noch Gefahr. Daher fleht auch die Götterschar in ihrem Hymnus ausdrücklich zu Marduk: „Tiamats Leben überwältige, kürze und verkürze er!" Die unheilvolle Macht des Chaos und Mechanismus ist also nicht gänzlich gebrochen und besteht trotz der erlittenen schweren Niederlage noch fort. In Gn 1 hingegen wird die zur Vollendung gebrachte Welt als sehr gut erklärt. Eine pessimistische Stimmung, wie sie von Enuma eliš in gewissem Maße vertreten wird, findet sich im biblischen Berichte nicht. Das Problem des Übels erfährt, wie nicht übersehen werden darf, in der babylonischen und biblischen Religion eine völlig verschiedene Beurteilung und Lösung. Das Übel haftet nach der Anschauung Babels der Welt seit der Urzeit an und war stets mit ihr verbunden. Nach der Lehre der Bibel hingegen ist erst die verkehrte Selbstbestimmung des Menschen die Quelle aller Übel geworden. Die Welt ist nach Gn 1 und 2 aus der Hand Gottes als sehr gute hervorgegangen; erst die Sünde hat

das Übel nach sich gezogen. Nach babylonischer Auffassung ist das Urwesen auch das Urböse und das Urübel.

So ergibt sich, daß die Vergleichung der babylonischen und biblischen Kosmogonie in bezug auf Einzelmomente ebenfalls keine Anhaltspunkte bietet, aus denen auf ein Abhängigkeitsverhältnis von Gn 1 zu Enuma eliš geschlossen werden kann. Finden sich in den Berichten zwei analoge, auf dem gemeinsamen antiken Weltbilde beruhende Vorstellungen, so beweist gerade die charakteristische Eigenart derselben, daß die Berichte selbst voneinander unabhängig sind. Die Vergleichung anderer Momente aber zeigt, daß die beiden Kosmogonien durch die verschiedenen Weltanschauungen, auf denen sie aufgebaut sind, bis ins Einzelne und selbst in den äußeren Strukturen sich als unmittelbare Gegensätze gegenüberstehen, die niemals Glieder einer Entwicklungsreihe sein können.

Drittes Kapitel.

Positiver Beweis gegen die Theorie vom babylonischen Ursprunge des biblischen Schöpfungsberichtes.

§ 1. Die Grundlagen von Gn 1 in der Religion des Alten Testamentes.

1. Wenn neuere Forscher den babylonischen Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes behaupten, so sind sie doch der Anschauung, daß Israel vermöge seines religiösen Gedankenkreises durchaus fähig war, eine Erzählung von der Erschaffung des Himmels und der Erde zu verstehen und aufzunehmen. Im Unterschiede zu jener religionsgeschichtlichen Auffassung, welche den Schöpfungsgedanken erst von Deuterojesaias herleitet, gelangte besonders Gunkel zu dem Resultate, daß dem alten Israel die Schöpfungsidee nicht schlechthin abgesprochen werden könne. Indem Gunkel darauf hinweist, daß Altisrael nach dem Ursprunge der verschiedensten Dinge und Erscheinungen fragte, hält er auch Israels Frage nach dem Ursprunge der gesamten Wirklichkeit durchaus für möglich. Auf eine solche Frage aber, führt Gunkel weiter aus, konnte im alten Israel keine andere Antwort gegeben werden, als diese, daß Jahve „dies Alles“ gebildet habe. Diese Antwort liege zudem von dem sonstigen

Denken des alten Israeliten durchaus nicht weit ab; denn „Jahve war es, der über Sonne, Mond und Sterne gebot; er ließ die Winde wehen, er ließ es donnern, blitzen und regnen und verschloß den Himmel, wenn es ihm beliebte“.

Im Näheren findet Gunkel die Existenz des Schöpfungsgedankens erwiesen für die prophetische Zeit durch Jer 27 und für die vorprophetische durch Gn 2, 4 und den Tempelweihspruch I Rg 8, 12.

Weicht so Gunkel von der gewöhnlichen religionsgeschichtlichen Auffassung betreffs der Entwicklung des atl Schöpfungs- und Gottesbegriffes ab, so will er zu derselben dennoch nicht in Gegensatz treten und macht geltend, daß der israelitische Schöpfungsgedanke für die alte Zeit nicht allzu hoch eingeschätzt werden dürfe. „Das alte Volk, dessen Interesse ganz wesentlich auf Kanaan und seine nächste Nachbarschaft beschränkt war, dachte, wenn es von der Schöpfung von ‚Himmel und Land‘ hörte, zunächst an das Land Kanaan und an Kanaans Himmel; die Sonne, die Jahve an den Himmel gestellt hat, ist die Sonne, die unsere Fluren bescheint. . . . Daß Jahve, der Schöpfer Himmels und der Erden, unendlich viel mehr sei als Jahve, der Gott Israels, war der Antike nicht deutlich“ [1]). Und in Übereinstimmung mit Wellhausen ist Gunkel der Meinung, daß erst durch den Zusammenstoß mit der Großmacht im Osten für Israel die Welt sich aufgetan hat.

Eine national und territorial beschränkte Fassung des Schöpfungsgedankens ist indessen für Israel zu bestreiten. Nach dem Einzuge in Kanaan konnten für Israel die Begriffe „Erde“ und „Land Kanaan“ schon auf Grund der von ihm erlebten Geschichte nicht zusammenfallen. Die Israeliten hatten Kanaan als ein fremdes Land erst erobern und mit Gewalt in Besitz nehmen müssen. Zuvor hatte Israel lange Zeiten hindurch in der Wüste Aufenthalt genommen, nachdem es schon Jahrhunderte lang im Lande Ägypten verweilt und auch dessen Nachbarschaft kennen gelernt hatte. Die Erinnerung aber an seine Geschichte in jenen Gebieten war in Israel zu jeder Zeit lebendig. Dazu kommt ferner, daß Israel selbst sich keineswegs als autochthones Volk gewußt hat. Sein Stammvater ist nicht aus Kanaan hervorgegangen, sondern aus Babylonien, und die Beziehungen zu diesem immer-

---

[1]) Schöpfung und Chaos 159.

hin fernen Lande wurden durch Abrahams Familie nicht abgebrochen, sondern vielmehr aufrecht erhalten.

Gegen einen engen kanaanäischen Gesichtskreis Israels sprechen weiter die vom israelitischen Volke gepflegten uralten Traditionen, die von Ereignissen und von Taten Jahves auf außerkanaanäischem Boden erzählen. So wird schon das Paradies nicht nach Kanaan verlegt, sondern es befand sich in dem Zweistromlande. In der Sintfluterzählung wird ausdrücklich der Ararat in Armenien als der Berg bezeichnet, auf dem die Arche Noahs sich niederließ. Im Lande Sinear findet der Stadt- und Turmbau der bislang durch die Sprache geeinten Menschheit statt, und von Babel aus zerstreut Jahve die Völker über die ganze Erde. Will aber die Kritik jene alten Traditionen Israels als fremde, auf Jahve übertragene Göttersagen erklären, so ist ihr die Durchführung ihres Versuches schon aus dem Grunde nicht möglich, weil sie für Israel die beschränkte Vorstellung eines Nationalgottes behauptet. Israel hätte nämlich zufolge des ihm von der Kritik zugeschriebenen Gottesbegriffes, nach welchem Jahve ausschließlich der Gott des israelitischen Volkes und nur der Herr Kanaans war, seinen Gott stets aufs bestimmteste von anderen fremden Göttern unterscheiden müssen, und eine solche Unterscheidung hätte sodann notwendig einer Verschmelzung anderer Gottheiten mit Jahve und einer Übertragung fremder Göttersagen auf den israelitischen Nationalgott hindernd im Wege gestanden. Durch die atl Geschichtserzählung wird zudem bezeugt, daß das Volk Israel seinen Gott zu fremden Göttern in eine ganz andere Beziehung gesetzt hat, als die in Betracht kommenden Forscher in ihrer Theorie annehmen. Das israelitische Volk wandte sich in Wirklichkeit fremden Göttern zu, wie die Verehrung des goldenen Kalbes schon für eine frühe Zeit beweist. Fiel aber so das Volk auch wirklich von Jahve ab, so wollte es doch nicht immer zu seinem wahren Herrn jegliche Beziehung lösen und verehrte, was gegen einige neuere Forscher hervorzuheben ist, unter dem Namen Jahves den Gott der Fremde. Geschichtlich ist also nur die Tatsache bezeugt, daß Jahve zur fremden Gottheit in Beziehung gesetzt wurde und zwar in der Weise, daß er selbst in der anderen Göttergestalt unterging.

Endlich ist darauf zu verweisen, daß das Bild, welches man früher von dem antiken Völkerleben und seinen wechselseitigen Beziehungen entworfen und der Bestimmung des altisraelitischen Gottesbegriffes zugrunde gelegt hat, in manchen Punkten durch

die Keilschriftforschung als unrichtig erwiesen worden ist. Letztere hat dargetan, daß die antiken Nationen keineswegs durch abschließende Schranken und Grenzen getrennt, sondern durch Verkehr miteinander verbunden waren. Und so steht es mit dem Resultate jener Forschung völlig im Einklang, wenn nach dem Zeugnisse des AT Israel sich nie als isoliertes Volk gewußt hat, sondern stets in enger Beziehung zum großen Völkermeere der Erde sich fühlte, indem sein Partikularismus nur in dem Bewußtsein und dem Anspruche bestand, das aus den Nationen erwählte Volk des Weltengottes zu sein.

2. Ist der Schöpfungsgedanke in uneingeschränktem Sinne zu jeder Zeit das Besitztum Israels gewesen, so ist in demselben die vorzüglichste Grundlage des biblischen Schöpfungsberichtes gegeben und aufgezeigt. Gn 1 ist nämlich zunächst nichts anderes als die große Anwendung und Durchführung der israelitischen oder atl Schöpfungsidee in bezug auf die gesamte erfahrungsmäßige Wirklichkeit. Daß die Welt und ihre Bestandteile von Gott als der schöpferischen Ursache herstammen, ist der Grundgedanke von Gn 1.

Indem von der biblischen Kosmogonie das gesamte All in das Licht des Schöpfungsgedankens gerückt wird, fließen in die Darstellung des Berichtes die Grundzüge des in der Antike herrschenden Weltbildes ein [1]. Indessen findet eine Verknüpfung des Weltbildes mit der Schöpfungslehre selbst in keiner Weise statt, und der Wahrheitsgehalt des Berichtes wird durch die Verwendung des antiken Weltbildes nicht berührt. Dieser Sachverhalt ergibt sich, sobald Wesen und Tendenz von Gn 1 als einer antiken Kosmogonie gewürdigt werden, zumal in Vergleichung mit der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie. Ausgangspunkt der letzteren bilden das Weltsystem, wie es durch Kopernikus aufgestellt wurde, sowie die bestimmte Auffassung der Natur und ihrer Kräfte, zu welcher die Wissenschaft auf Grund der empirischen Forschung gelangte. Von metaphysischen Gesichtspunkten sieht die Kant-Laplacesche Theorie ausdrücklich ab, und sie will nur den äußeren Verlauf der Weltentstehung zur Darstellung bringen. Demgegenüber ist Ausgangspunkt jeder antiken Kosmogonie die metaphysische Weltanschauung; das Weltbild aber und die Anschauung vom äußeren Verlaufe der Weltentwicklung hat für

---

[1]) Vgl. Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 33.

sie keine wesentliche Bedeutung. Allerdings kann die antike Kosmogonie, indem sie den Hervorgang der Welt aus ihrem letzten Grunde darstellt, auf ein Bild von der Außenseite der Weltentstehung nicht verzichten, da der Werdeprozeß der Welt stets so gedacht werden muß, daß sein Resultat, nämlich die bestehende Weltordnung, dem System oder Bilde entspricht, nach dem das All jeweilig aufgefaßt und vorgestellt wird. Das Weltbild ist so in formaler Hinsicht für die Kosmogonie von Einfluß. Wie dasselbe aber überhaupt nur die Auffassung der Außenseite der Welt, nämlich die Vorstellung von der Zusammensetzung und dem Aufbau des Weltalls berührt, so hat es auch in der antiken Kosmogonie nur Bezug auf die Vorstellung vom äußeren Verlaufe der Weltbildung. Es gilt nun aber, daß die Tendenz der Antike überhaupt nicht auf die Bestimmung oder Feststellung des äußeren Weltbildungsprozesses gerichtet ist. Sobald nämlich die gesamten kosmogonischen Ausführungen und Berichte einer einzelnen antiken Religion miteinander verglichen werden, so ergibt sich, daß dieselben bei voller Übereinstimmung in den metaphysischen Ansichten kein einheitliches Bild von dem äußeren Verlaufe der Weltentstehung vertreten. Bezüglich der Außenseite der Weltentstehung werden also von der Antike abweichende Vorstellungen nebeneinander geduldet, und dieselbe läßt somit erkennen, daß sie ihre Kosmogonien nicht als Beschreibungen des Weltwerdeprozesses im modern-naturwissenschaftlichen Sinne versteht und darbietet [1]).

Aus dieser Sachlage folgt von selbst, daß bezüglich der biblischen Kosmogonie die Frage nach dem Wahrheitsgehalte gänzlich anders zu lösen ist als hinsichtlich der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie. Letztere steht und fällt mit der Richtigkeit ihrer von der empirischen Forschung übernommenen Voraussetzungen über Weltbau und Natur. Was hingegen die biblische Kosmogonie ihrem Wesen und ihrer Tendenz nach bezüglich des Ursprunges der Welt lehrt und behauptet, liegt außerhalb des Forschungsgebietes der Naturwissenschaft und ist erhaben über allen Wechsel der Forschung. Bringt die Wissenschaft auch immerfort die Schönheit und Herrlichkeit des Weltalls glänzender zur Darstellung, als dieselbe im antiken Weltbilde zum Ausdruck gelangt, so erstrahlt auch zu gleicher Zeit in um so hellerem Lichte

---

[1]) Vgl. **Holzhey**, Schöpfung, Bibel und Inspiration, 2. Ausg., Mergentheim, 36; **Peters**, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 39—42.

die Wahrheit der Fundamentallehre von Gn 1, daß nämlich ein Schöpfer existiert, dessen Weisheit, Wille und Macht die gesamte Welt aus dem Nichts hervorgebracht haben.

3. Ist im Schöpfungsgedanken die erste Quelle von Gn 1 gegeben, so stellt die teleologische Weltauffassung der atl Religion die zweite große Grundlage des Berichtes dar. Die Welt besitzt dem atl Zweckgedanken zufolge ihr Ziel zunächst in sich selbst, und der unmittelbare Zweck des Alls ist in diesem selbst gelegen. Am bestimmtesten kommt diese Idee zum Ausdruck in der Lehre von der Stellung und Würde des Menschen, der schlechthin als der Herr der Erde gilt. Adam, dem ersten Menschen, wird das Paradies als Besitz zugewiesen. Durch Kulturarbeit soll er die Natur in seinen Dienst stellen. Den Tieren der Erde verleiht er ihre Namen und erscheint somit als Herr derselben. Dem zweiten Stammvater der Menschheit, Noah, wird gleichfalls von Gott die unumschränkte Herrschaft über die Welt zugesprochen. Was aber die in der Natur bestehenden Zweckbeziehungen angeht, so erfahren dieselben besonders im Schöpfungshymnus Ps 104 eine herrliche Darstellung:

[10] Du bist's, der die Quellen in den Tälern emporsendet,
Daß [die Wasser] einherfließen zwischen den Bergen;
[11] Sie tränken alle Tiere des Feldes,
Die Wildesel löschen ihren Durst;
[12] An ihnen sitzen die Vögel des Himmels,
Lassen zwischen den Zweigen die Stimme erschallen.
[13] Er tränkt die Berge aus seinen Söllern,
Von der Frucht deiner Werke wird satt die Erde;
[14] Er läßt Gras hervorsprossen für das Vieh,
Und Pflanzen für der Menschen Arbeit,
Um Korn hervorzubringen aus der Erde,
[15] Und daß der Wein des Menschen Herz erfreue,
Daß von Fett das Antlitz glänze
Und das Korn das Herz des Menschen stärke.
[16] Satt werden die Bäume [des Feldes]
Die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat,
[17] Wo die Vöglein nisten,
Der Storch, dessen Haus auf den Wipfeln steht;
[18] Die hohen Berge sind für die Steinböcke,
Die Felsen eine Zuflucht für die Klippdächse.

[19] Er machte den Mond für die Festzeiten,
Die Sonne kennt ihren Untergangsort;
[20] Du machst die Finsternis, und es wird Nacht,
In ihr schleichen umher alle Tiere des Waldes;
[21] Die jungen Löwen brüllen [beim Rauben]
Und indem sie ihre Speise fordern von Gott.
[22] Die Sonne geht auf, sie ziehn sich zurück
Und lagern sich in ihren Schlupfwinkeln.
[23] Der Mensch zieht aus zu seiner Arbeit
Und zu seinem Tagewerk bis zum Abend" [1]).

Was endlich das höchste und letzte Ziel der Welt betrifft, so liegt dasselbe dem AT zufolge über die Schöpfung hinaus, wie insbesondere die Verpflichtung des Menschen zur Gottähnlichkeit (Ex 20, 9—11; Lv 19, 2) beweist. Gott selbst ist das höchste Ziel der Schöpfung.

In Gn 1 kommt die atl Lehre von der Zweckbestimmung der Welt unverkennbar zur Geltung. An erster Stelle kommt in Betracht die Lehre des Berichtes über die Stellung des Menschen im Weltall. Dieselbe wird mit wesentlich denselben Worten zum Ausdruck gebracht, mit denen Noah die Herrscherwürde zugesprochen wird, wenn auch nicht in der für Gn 9 charakteristischen archaistischen Prägung. Auch durch die Bestimmung der Tiere als Nahrung für die Menschen unterscheidet sich Gn 9 nicht vom Schöpfungsberichte, da Gn 1 einerseits die Fleischnahrung nicht ausschließt und andrerseits dem Menschen die unbeschränkte Herrschaft über die Tierwelt zuspricht. Die Zweckbestimmung, welche die einzelnen Weltteile nach Gn 1 besitzen, ist innerweltlich. Das Licht wird von Gott zum Tage bestimmt, die Finsternis zur Nacht. Die Himmelsfeste dient als Scheidewand der Gewässer, und die großen Welträume, die von Gott gebildet werden, haben nur den Zweck, den mannigfachsten Wesen Stätte und Wohnung zu bieten. Die Pflanzen werden den Menschen und der Tierwelt als Nahrung zugesprochen. Für Sonne und Mond wird besonders die Bestimmung hervorgehoben, Leuchtkörper für die Erde zu sein; ferner sollen sie zur Feststellung der Zeiten und als Zeichen dienen. Die Tierwelt wird wie die gesamte übrige Natur der Herrschaft des Menschen unterstellt. Wenn endlich der Schöpfungs-

[1]) Nach Peters, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht 74 f.

bericht seine Schilderung von der Weltentstehung mit dem Sabbatsgedanken verbindet und seine Darstellung in dieser Idee ihren Gipfelpunkt finden läßt, so schließt er sich mit der atl Lehre von dem letzten Zwecke der Welt unmittelbar zusammen. Dem Sabbatsgedanken zufolge soll die weltschöpferische Tätigkeit Gottes von dem Menschen durch die sechstägige Arbeit nachgeahmt werden; die Feier des Sabbats wird ebenfalls im Hinblick auf das Vorbild des Schöpfers gefordert [1]). Die Sabbatsfeier selbst bedeutet die Weihe des siebenten Tages an Jahve (Ex 16, 23), die Ruhe des Geistes in Gott. Wie die Periode der Woche mit dem siebenten Tage ihren Abschluß findet [2]), so soll die Arbeit des Menschen mit der Sabbatsruhe in Gott zur Vollendung gelangen. Somit ergibt sich aber, daß nach Gn 1 die Welt in und durch den Menschen eine unmittelbare Zielbestimmung für Gott besitzt. Auch dem Schöpfungsberichte zufolge ist Gott der höchste Endzweck der Welt.

4. Sind im Schöpfungsbegriffe und in der teleologischen Weltauffassung des AT die Grundlagen von Gn 1 gegeben, so ist durch dieselben zugleich der letzte Ursprung des Berichtes aufgezeigt: die übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschheit. Die atl Weltanschauung, auf der Gn 1 aufgebaut ist, vermag aus irgend einer natürlichen Voraussetzung nicht hergeleitet zu werden. Aus der geistigen Eigenart Israels kann zunächst der Monotheismus im Sinne des Schöpfungsglaubens nicht erklärt werden. Aus der Masse des Volkes ist er nicht hervorgegangen; diese neigte vielmehr stets dem naturalistischen Polytheismus zu. Die Träger des Monotheismus aber, die Propheten, nehmen ihren Gottesbegriff nicht als eigene Errungenschaft in Anspruch, und tatsächlich kann auch die atl Gottesidee angesichts der einzigartigen Fülle von Vorzügen, die ihr eigen ist, sowie besonders wegen ihres trinitarischen Charakters nie als das Resultat des menschlichen spekulativen Forschens nachgewiesen werden [3]). Die Lehre aber, welche das AT über Ziel und Zweck der Welt vertritt, ist ebenfalls durchaus einzigartig. Dieselbe ist über die Zweckgedanken jeder anderen Religion und jeglicher Philosophie unendlich erhaben und muß gleichfalls auf die Offenbarung oder das Licht derselben zurück-

---

[1]) Vgl. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration 34.

[2]) Hehn, Siebenzahl und Sabbat, Leipzig 1907, 88, 121.

[3]) Schell, Jahve und Christus 19, 78; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung 260 f.

geführt werden. Somit ergibt sich aber die Notwendigkeit, als letzten Quell- und Ausgangspunkt des biblischen Schöpfungsberichtes die übernatürliche Belehrung der Menschheit durch Gott anzunehmen und zu behaupten. Jede andere Erklärung versagt.

§ 2. Der Kampf zwischen der babylonischen und biblischen Weltentstehungslehre.

Indem der biblische Schöpfungsbericht seinem innersten Wesen nach in der atl Religion gründet, ist im Zusammenhange mit der vollen Selbständigkeit aller kosmogonischen Vorstellungen des Berichtes das Eigentumsrecht Israels an Gn 1 in vollem Umfange erwiesen und sichergestellt. Hieraus ergibt sich, daß die Annahme, die biblische Kosmogonie sei ein in das israelitische Volk aus der Fremde eingedrungener Stoff, schon an sich religionsgeschichtlich unmöglich ist. Wenn aber neuere Vertreter der Religionswissenschaft Gn 1 des Näheren mit der Kosmogonie Babyloniens in Verbindung setzen wollen, so widerstreitet dieser Versuch in noch höherem Maße dem religionsgeschichtlichen Tatbestande, indem das Geschichtsbild, welches jene Forscher über die Beziehungen von Gn 1 zum babylonischen Weltentstehungsepos entwerfen, zu dem wahren geschichtlichen Verhältnisse der beiden Kosmogonien völlig im Widerspruche steht. Wie die Geschichte der Gnosis und ihres Kampfes mit dem Christentume beweist, sind Gn 1 und Enuma eliš wirklich in Beziehung zueinander getreten. Diese Beziehung war indessen nur gegensätzlicher und feindlicher Art. Der Ausgang der geschichtlichen Berührung von Gn 1 und Enuma eliš aber sollte, wie gegen die Kritik hervorzuheben ist, für die biblische Weltentstehungslehre den Sieg über die Gedankenwelt der babylonischen Kosmogonie bedeuten.

1. Bereits von den Kirchenvätern wird scharf hervorgehoben, daß der Gnostizismus in seinen mannigfachen Bestandteilen nicht als das selbständige Geistesprodukt seiner Vertreter gelten könne, sondern vielmehr in letzter Hinsicht ein Erbgut aus alter Zeit darstelle. Irenaeus nimmt als Quelle der gnostischen Lehre wohl zunächst die griechische Philosophie an, ist aber zugleich der Ansicht, daß die Philosophie selbst ihre Gedanken aus der Überlieferung erhalten habe; diese letztere näher zu bezeichnen, war ihm nicht möglich. Die moderne Forschung gibt den Kirchenvätern insofern Recht, als sie ebenfalls den nichtchristlichen Ursprung des Gno-

stizismus behauptet und näherhin den Einfluß des Orients auf die Ausgestaltung der Gnosis nachgewiesen hat [1]). Bei aller Neuheit der Form, in der die Gnosis sich darbietet, kann vor allem das babylonische Element in ihr nicht verkannt werden. Ein ausgesprochener Spiritualismus hat sich zwar an dem überkommenen Stoffe betätigt; aber gerade der Umstand, daß in und aus dem Spiritualismus der Gnostiker verschiedene Bestandteile ihrer Lehre keine Erklärung finden, weist wieder darauf hin, daß der Gnostizismus fremde Gedankenkreise übernommen hat.

Was des Näheren die kosmogonischen Ideen der Gnostiker angeht, so kann ein Zusammenhang derselben mit den babylonischen Vorstellungen nicht in Zweifel gezogen werden, und die eingehende Untersuchung dürfte enge Beziehungen zwischen der babylonischen und gnostischen Kosmogonie ergeben.

All den verschiedenen Formen und Systemen, in denen der Gnostizismus seine Gedanken über die Weltentstehung zum Ausdruck gebracht hat, ist zunächst ein Grundelement mit der babylonischen Kosmogonie gemeinsam, nämlich die dualistische Auffassung und Bewertung der Welt. Mag auch in einem gnostischen Systeme — gleichwie in Enuma eliš — der Gedanke, daß die Wirklichkeit letzthin aus einem einheitlichen Urgrunde hervorging, noch so sehr betont werden, so gelangt doch das gnostische Denken über einen Zwiespalt in der bestehenden Welt niemals hinaus. Dieselbe erscheint ihm zusammengesetzt aus einem guten und bösen Prinzipe, aus Licht und Finsternis. Diese dualistische Idee ist aber wesentlich babylonisch und in den Anschauungen über Tiamat einerseits und die Götterwelt andrerseits zum Ausdruck gelangt.

Im Einzelnen zeigt zunächst die Lehre der Barbelognostiker, wie sie von Philaster (Haer. 33) in wesentlicher Übereinstimmung mit Epiphanius (Haer. XXV, c. 5) geschildert wird, eine enge Anlehnung an die babylonische Kosmogonie. Philaster berichtet: Dicunt (gnostici) autem et dogmata ponentes ista: Ante erant solum tenebrae et profundum et aqua, atque terrae [Var.: ex his] divisio facta est in medio, et spiritus separavit haec elementa.

[1]) Vgl. Anz, Ursprung des Gnostizismus, in: Texte und Untersuchungen, hrsg. von v. Gebhardt und Harnack, XV 4. Heft (Leipzig 1897); Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Bousset und Gunkel, 10. Heft.

tunc ergo tenebrae inruentes in spiritum genuerunt quatuor Aeonas, et isti quatuor genuerunt alios quatuor Aeonas. hoc autem: dextra atque sinistra, lux, inquunt, sunt et tenebrae.

Die Lehre der Barbelognosis stimmt mit der babylonischen Kosmogonie in jener Form, in der sie durch den Bericht des Belspriesters Berosus[1]) (300 v. Chr.) überliefert worden ist, unmittelbar in der Anschauung vom Urwesen überein; wenn die Gnosis annimmt, daß „vor Zeiten nur Finsternis, die Meerestiefe und das Wasser existierten“, so liegt nichts anderes vor als die von Berosus überlieferte babylonische Lehre: „Vor Zeiten war das All Finsternis und Wasser.“ Wenn ferner nach der Barbelognosis die Urelemente durch den Geist „in der Mitte geteilt“ werden, so ist wiederum dieselbe Vorstellung wie im Berichte des Berosus gegeben, demzufolge Bel das Chaos „mitten durchspaltete“. Auch die babylonische Anschauung von der Feindschaft Tiamats gegen die Götterwelt findet sich bei den Gnostikern ausdrücklich wieder; nach dem Berichte von Epiphanius „war die Finsternis dem Geiste feindlich gesinnt und zürnte ihm“ [2]). Dieser Gegensatz führte zum Konflikte. Auch bei Philaster ist vom Losstürzen der Finsternis auf den Geist die Rede. Wie aber nach babylonischer Lehre aus Tiamat die Götterwelt hervorgeht, so entstehen nach der Gnosis aus der Finsternis die Äonen.

Auch der Bericht des Irenaeus (adv. haer. I, 29) bezeugt für die Barbelognosis die Vorstellung von dem Chaos (29, 4). Aber im Unterschiede zur Darstellung Philasters gehen nach Irenaeus die Äonen nicht aus dem Stoffe hervor, sondern stammen von einem unnennbaren Vater und einem jungfräulichen Geiste Barbelo. Diese verschiedenen Auffassungen der Barbelognosis finden indessen ihre Erklärung auf Grund der gemeinsamen babylonischen Quelle, auf der sie beruhen. Es entspricht nämlich der unnennbare „Vater“ durchaus Apsu, dem „alles erzeugenden Urvater“ in Enuma eliš, und Barbelo, die „Mutter“ (Iren. I, 29, 3), ist identisch mit Tiamat, der „alles gebärenden Urmutter“. Diese Identifizierung kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, als der erste von der Barbelo hervorgebrachte Äon, Ennoia, der „Sohn“ (29, 3) oder der „Eingeborene“ (29, 4) ist und mithin Mummu, dem „Sohne Apsu's“ oder dem „eingeborenen Sohne“ Apasons und der Thaute (nach Damascius), entspricht. Der „Vater“ und die Barbelo stellen mit-

[1]) Eusebii Chronicorum liber prior. Edidit Alfred Schoene, Berolini 1875. [2]) Haer. XXV, c. 5.

hin (in der Gnosis) nichts anderes dar als die Personifikationen des Chaos, wie sie von den Babyloniern angenommen wurden, und es bedeutet daher keinen Gegensatz, wenn die Äonen nach Philaster aus dem Chaos hervorgehen, nach Irenaeus aber aus den Personen, welche das Chaos repräsentieren. Wenn aber in der Lehre der Gnosis der „Vater" und Barbelo vom Chaos getrennt erscheinen, so liegt in dem kosmogonischen Berichte von Berosus eine analoge Anschauung vor, sofern in demselben Tiamat in gewisser Weise als selbständige Person gedacht und als Herrscherin über die Chaosungeheuer vorgestellt wird.

Wie bei den Barbelognostikern ist auch bei den Ophiten die kosmogonische Grundanschauung altbabylonisch. Allvater, Sohn und erstes Weib, die von den Ophiten angenommen werden, sind mit Apsu-Mummu-Tiamat identisch. Das Chaos wird von ihnen als eigene Größe gedacht, über der sich zunächst das „erste Weib" befindet.

Die babylonische Lehre vom Uranfange der Welt wird ferner von den Naassenern vertreten. Dieselben verehren nach Philosophumena V, 6 als Prinzip aller Dinge den „Menschen" und den „Menschensohn". Der „Mensch" gilt ihnen als Mann und Weib, und es wird ihm ausdrücklich eine choische Seite zugeschrieben. Worin näherhin die materielle Substanz des Urwesens besteht, ergibt sich aus Philosoph. V, 9; der Urgrund aller Dinge ist dieser Stelle zufolge die „Schlange", und es wird von ihr ausdrücklich gesagt, daß sie „*ἡ ὑγρὰ οὐσία*", die feuchte Materie sei.

Nach Philosoph. V, 26 nimmt auch Justinus drei Urprinzipien an und zwar zwei männliche und ein weibliches. Das eine männliche Prinzip, welches alles vorher weiß und ideell vorherbildet, ist identisch mit Mummu, dem „Wissen" und dem geistigen Urbilde der Welt. Das andere männliche Prinzip, der Vater, entspricht Apsu, während endlich das weibliche Prinzip, welches als jähzornig und doppelleibig, nämlich als Jungfrau und Schlange, geschildert wird, wiederum mit Tiamat identisch ist, welche dem Babylonier als Weib und schlangenähnliches Ungeheuer galt. Aus der Verbindung von Mann und Weib entstehen nach Justinus 24 Engel. Einer derselben trägt den Namen des babylonischen Gottes „Bel".

Auch für das große kosmogonische System des Valentinianismus, wie es Irenaeus (adv. haer. I, 1—5) beschreibt, kann die babylonische Grundlage nicht bestritten werden. Schon die Be-

zeichnung des Urwesens als „Urvater“ weist wieder hin auf Apsu, den „alles erzeugenden Vater“, und dasselbe gilt von dem Terminus „Bythos“, der mit „Apsu“ = Meerestiefe identisch ist. Auch der stofflichen Seite entbehrt der Urvater nicht, da unter der *οὐσία* desselben, in welche die Sophia beinahe aufgelöst worden wäre, in Hinsicht auf Iren. I, 2, 3 die Materie zu verstehen ist [1]). Dem Bythos steht in der Sige ein weibliches Wesen zur Seite, und er erzeugt aus ihr den „Nous“. Letzterer ist der „Eingeborene“ und der „Anfang von Allem“ und mithin identisch mit Mummu, dem „eingeborenen Sohne“ Apasons und der Thaute und dem idealen Urbilde des Kosmos.

Die Grundvorstellung des Valentinianismus von Urvater, Mutter und Sohn vermag mit keiner anderen als der babylonischen Weltentstehungslehre in Parallele gestellt zu werden. Der ägyptischen Kosmogonie zufolge ist das Urwesen die Einheit von Materie und Urgeist [2]). Das später entstehende Götterpaar Nun und Nunet stellt wohl auch das erzeugende und gebärende Urwesen dar; aber Nun und Nunet bringen nicht das Idealbild der zukünftigen Welt, sondern vielmehr das Weltei hervor, aus welchem der Lichtgott Ra entsteht; die übrigen Götter des Kosmos treten auf den Befehl Ra's ins Dasein [3]). Dagegen entspricht es der babylonischen Vorstellung vom Ursprunge der Gottheiten aus Apsu-Tiamat, wenn nach der gnostischen Lehre der Bythos und die Sige den Ursprung einer langen Reihe von Äonen bilden.

Die Äonen entsprechen ihrem Wesen nach durchaus den babylonischen Göttern. Wenn die Äonen nach Irenaeus I, 17 die Vorbilder sind, nach denen die jetzige Welt hergestellt worden ist, so gilt, daß auch die babylonischen Gottheiten vor der Bildung des Kosmos ebenfalls die Idealbilder und Repräsentanten der einzelnen Weltbestandteile sind, wie denn auch bezüglich der Tierkreisgestirne ausdrücklich in Enuma eliš gesagt wird, daß sie „gleich wie die großen Götter“, also nach deren Vorbilde hergestellt wurden.

---

[1]) Vgl. Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, Leipzig 1892, 348: „Die Gnosis hat niemals das höchste Wesen als ein rein abstraktes Sein aufgefaßt, wie es in der griechischen Philosophie geschehen, sondern als konkrete Realität, in der schon keimartig die gesamte Welt der Realitäten vorhanden war.“ In: Texte u. Untersuch., VIII, 1–2.

[2]) Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893.

[3]) Vgl. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[2] 145 f.: „Er (Ra) befahl, und die Götter entstanden.“ „Die Götter entstanden aus seinem Munde.“

Eine gewisse Abweichung liegt zwar im Valentinianismus gegenüber der babylonischen Auffassung vor. Wenn nämlich nach Enuma eliš Apsu und Tiamat die Repräsentanten der Urwelt bedeuten, so sind nach gnostischer Anschauung Bythos und Sige, gleich den von ihnen ausgehenden Äonen, Urbilder von Einzelbestandteilen der jetzigen Welt. Apsu und Tiamat sind so im Gnostizismus in gewissem Sinne „Gottheiten“ geworden. Daß diese Erscheinung leicht eintreten konnte, ergibt sich aus dem Umstande, daß Apsu und Tiamat als Vater und Mutter der Götter galten, und tatsächlich läßt auch die babylonische Kosmogonie in jener Gestalt, in der sie durch den Bericht des Damascius überliefert ist und in welcher sie wahrscheinlich bereits der Zeit des Hellenismus angehört hat, Apsu-Tiamat und die Götterwelt als Glieder ein und derselben Entwicklungsreihe erscheinen. Zudem erstreckt sich die Gleichstellung von Apsu-Tiamat und der Götterwelt durch den Valentinianismus einzig in der angegebenen Richtung. Im übrigen steht auch nach ihm besonders der Urvater im Gegensatze zu seinen Söhnen, den „Eingeborenen“ ausgenommen. Der Bythos ist von dem übrigen Pleroma durch einen Grenzhüter abgesondert, und der Gegensatz, der rein spiritualistisch aufgefaßt ist, führt dazu, daß der letzte Äon auf den Urvater losstürzt.

Entsprechen die Äonen ihrem Wesen nach den babylonischen Gottheiten, so ist doch zu beachten, daß sie nach Art des Deismus in gewissem Maße als weltferne Mächte gelten. Sie sind die himmlischen Vorbilder der irdischen Welt uud kommen mit dieser nur in vorübergehende Verbindung, um sodann immer wieder zum Himmel zurückzukehren. Von der Äonenwelt gehen nur die großen Inspirationen für die Entwickelung des irdischen Lebens aus, wie besonders die Rolle der Sophia deutlich erkennen läßt. Die sichtbare Welt selbst steht nach gnostischer Auffassung unter der Herrschaft übelwollender Götter, Engel, Dämonen, Geister oder Archonten. Alle diese Mächte sind wesentlich identisch mit den bösen „Sieben“, welche nach babylonischer Auffassung in der Welt ihr Unwesen treiben und die Menschen bedrohen[1]. Und wie in Babel die Dämonen als Söhne der Götter (Anu und Bel) gelten, so stammen auch nach der Gnosis die Archonten von einem Pleromamitgliede ab. Die erste Stelle unter ihnen nimmt der Welt-

[1] Den babylonischen Planetengottheiten entsprechen in der Gnosis jene Äonen des Pleromas, nach deren Vorbilde die Planeten gebildet wurden. Sonne und Mond sind nach Iren. I, 17 Abbilder von Äonen, und für die übrigen Planeten galt wohl die gleiche Vorstellung.

bildner ein, dessen Gestalt wieder dem babylonischen Demiurgen entspricht. Wie Marduk der Herrscher des Alls ist, der die Welt bildete, so erscheint auch der gnostische Demiurg als König und Gott aller Dinge, weil er dieselben gestaltet hat. Himmel und Erde sind von ihm hergestellt worden, und desgleichen die Gestirnwelt. In der Erzählung von der Bildung der Sterne stimmt die gnostische Kosmogonie mit der babylonischen in einem charakteristischen Punkte überein, indem in dem Grenzhalter, der an der Wölbung einen Druck ausübt und die Schnelligkeit der Tierkreisgestirne hemmt (Iren. I, 17), die Gestalt Nibirus wiederkehrt, der in der Mitte (sc. dem Nordpunkte) steht und den Tierkreisbildern ihre Grenze[1]) bezeichnen soll.

Auch der Lobeshymnus, welchen nach Enuma eliš die Götter ihrem Rächer darbringen, dürfte im Gnostizismus nicht ohne Nachwirkung geblieben sein. Wie Marduk wird auch der Urvater seitens der Äonen mit hohem Lobe überhäuft. Und wie die babylonischen Gottheiten die ganze Fülle ihres Seins ihrem Retter zusprechen, so fügen analog die Äonen das Schönste und Herrlichste, was ihnen eigen ist, zu einem Erzeugnisse zusammen, um den Urgrund zu ehren und zu verherrlichen.

Die Beziehungen endlich, welche zwischen der Kosmogonie des Manichäismus[2]), der Blüte der Gnosis, und dem babylonischen Weltentstehungsberichte bestehen, sind sehr enge. Die Lehre Manis von den zwei großen Grundprinzipien entspricht den babylonischen Anschauungen von Apsu-Tiamat und der Götterwelt. Die „Finsternis“, welche Mani als das eine Urwesen annimmt, ist ganz wie Tiamat der Inbegriff all der unheilvollen und verderblichen Mächte in der Natur. Wenn aber nach Enuma eliš aus Tiamat Ungeheuer der mannigfachsten Art hervorgehen, nach dem Berichte des Berosus und den Darstellungen der babylonischen Kunst näherhin Mischgestalten, die aus Bestandteilen der verschiedensten Lebewesen zusammengesetzt sind, so ist dieser babylonische Vorstellungskreis die Quelle jener Schilderung, welche Mani vom Satan bietet: „Aus der finsteren Erde entstand der Satan, nicht in der Weise, daß er an sich selbst anfangslos wäre, wohl aber waren seine Bestandteile in den Elementen anfangslos. Diese Bestandteile also fügten sich von den Elementen her zusammen und ge-

[1]) Zimmern in Gunkels Schöpfung und Chaos 414.

[2]) Übersetzung bei Keßler, Mani I (Berlin 1889) 386 ff.

stalteten sich zum Satan. Sein Kopf war wie der Kopf eines Löwen, sein Rumpf wie der Rumpf eines Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines großen Fisches und seine vier Füße wie die Füße der kriechenden Tiere.“ Wird aber von dem Teufel gesagt, daß er nach seiner Entstehung begann zu verschlingen und zu verderben, nach rechts wie links einher zu fahren, fortwährend Verderben und Zerstörung demjenigen bringend, der ihn zu überwältigen suchte, so entspricht diese Schilderung der Darstellung, welche in Enuma eliš von dem rastlos verfolgenden, kampfessüchtigen, tobenden und wütenden Anhange Tiamats gegeben wird. Wie ferner nach Enuma eliš Ea, der Gott der Weisheit, zuerst von dem geplanten Angriffe Tiamats auf die Götterwelt Kenntnis erhält und die Kunde weiterhin Anšar überbringt, so werden auch nach Mani „das Treiben Satans und seine Absichten auf Angriff und Vernichtung“ zunächst von der Welt der Einsicht bemerkt und schließlich von dem Könige des Lichtparadieses, welcher nun gleichwie Anšar darauf bedacht ist, den Feind zu überwältigen. Und der Urmensch, den der Lichtkönig zur Bekämpfung Satans aussendet, entspricht durchaus Marduk, dem Rächer der babylonischen Götter. Wie in Enuma eliš Marduks Ausrüstung zum Kampfe genau beschrieben wird, so wird auch in der manichäischen Kosmogonie die Bewaffnung des Urmenschen näher geschildert; wie Marduk den Blitz, die seinen Körper füllende Flamme, nämlich das Feuer, sodann die Winde und die Sturmflut als Waffen an sich nimmt, so der Urmensch das Licht, das Feuer, den leisen Hauch, den Wind und das Wasser.

Im Kampfe des Urmenschen mit dem Satan unterliegt zwar zunächst der erstere. Der Grund dieser manichäischen Annahme ist indessen durchsichtig. Indem die Finsternis über das Lichtwesen die Oberhand gewinnt, verschlingt sie Teile des letzteren in sich hinein, und aus diesem Vorgange leitet nun Mani die verschiedenen Wirkungen der Naturkörper her, indem er ihre schädlichen auf die in ihnen enthaltene Finsternis, ihre guten auf die ihnen anhaftenden Lichtteile zurückführt. Erklärt sich mithin der Unterschied zwischen der babylonischen und manichäischen Kosmogonie aus einer bestimmten naturphilosophischen Tendenz der letzteren, so trägt aber auch nach Mani die Welt des Lichtes schließlich den Sieg über die Finsternis davon. Und wie Marduk nach der Zerschmetterung Tiamats auf den Grund des Ungeheuers tritt und dessen Blutgefäße zerschneidet, so steigt

analog der befreite Urmensch auf den Grund der Tiefe hinunter und schneidet die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab. Aus den mit Lichtteilen vermischten Stoffen der Finsternis wird schließlich die gegenwärtige Welt gebildet. Die Auffassung der manichäischen Kosmogonie vom letzten Zwecke des Weltalls entspricht ihrer naturphilosophischen Anschauung vom Wesen der Dinge.

2. Die kosmogonischen Grundgedanken Babels, die vom Gnostizismus und Manichäismus übernommen und vertreten wurden, sollten in dem Kampfe zwischen Kirche und Gnosis von der höchsten Bedeutung werden. Gerade die Weltentstehungslehre der Gnosis rief in erster Linie den heftigen Streit mit dem Christentume hervor. Der christliche Glaube wurde durch die kosmogonischen Lehren der Gnosis in seiner Grundlage gefährdet, und die Kirche mußte daher notwendig zu denselben Stellung nehmen.

Was zunächst den Kampf zwischen Kirche und Gnostizismus angeht, so dienten die kosmogonischen Systeme des Gnostizismus den Kirchenvätern an erster Stelle dazu, die gnostische Lehre selbst als heidnische zu erweisen. Die Gefahr, welche vom Gnostizismus der jungen Kirche drohte, war nicht zuletzt darin gelegen, daß die Gnostiker als Christen sich behaupteten [1]) und den Namen „Christen“ führten [2]); für ihre Lehren glaubten sie in der Hl. Schrift Zeugnisse zu finden, und für ihre mannigfachen heidnischen Anschauungen suchten sie sich sowohl auf die Propheten als auch auf die Autorität Christi zu stützen. Aber die dem Christentum drohende Gefahr wurde von den Vätern alsbald erkannt, und sie überwanden dieselbe in erster Linie dadurch, daß sie den Gnostizismus als Fremdkörper im Schoße der Kirche entlarvten. Zu letzterem Zwecke war ihr Bemühen darauf gerichtet, die Anschauungen der Gnostiker scharf herauszustellen und zur Darstellung zu bringen. Vor allem aber suchten die Väter die gnostischen Lehren über die Weltentstehung aufzudecken, und zwar mit vollem Recht, wie gegenüber der Bemängelung hervorzuheben ist, welche in neuerer Zeit den Darstellungen der Väter zuteil wurde [3]). Durch die kosmogonischen Anschauungen wurde der Gnostizismus in seinem Wesen grundlegend bestimmt, und wenn geltend gemacht worden ist, daß der Gnostizismus bei den kirchlichen Häreseologen im Gegensatze zu seinen eigenen Darstellungen nicht als eine Religion erscheine, in

---

[1]) Philosoph. 5, 9. [2]) Justin, Apol. 1, 26.

[3]) Harnack, Dogmengeschichte I³ (Freiburg 1894) 222; Krüger in der Realenzyklopädie von Hauck, Art. Gnosis 732.

der der Mensch nach Erlösung gerungen habe, so wird übersehen, in welchem engen Verhältnisse gerade die Weltentstehungslehre zur Erlösungssehnsucht des Gnostikers steht. Der Gnostiker sucht vor allem Erlösung von jenen Mächten, welche zufolge seiner kosmogonischen Anschauung die Welt gebildet haben und nunmehr beherrschen. Aus der Gewalt der bösen Geister und Archonten zu gelangen, ihrem Machtbereiche beim Aufsteigen zum Pleroma nach dem Tode glücklich zu entkommen, ist das große Ziel, nach dem der Gnostiker strebt.

Durch die Vergleichung der gnostischen Kosmogonien mit den heidnischen Anschauungen über den Anfang der Welt stellten die Kirchenväter den nichtchristlichen Charakter des Gnostizismus außer jeden Zweifel; Irenaeus hebt z. B. hervor, es sei einerlei, als Ursprung aller Dinge mit Thales das Wasser anzunehmen oder mit den Gnostikern den Bythos (adv. haer. II, 14, 2). Vor allem aber brachten die Verteidiger der christlichen Wahrheit die alte biblische Schöpfungslehre ihren Gegnern gegenüber mit aller Energie zur Geltung. Der monotheistische Gottesgedanke in seiner tiefen und weittragenden Bedeutung wurde von den Vätern gegenüber der falschen Lehre ins hellste Licht gestellt. Die Annahme eines Weltbildners wurde von ihnen scharf bekämpft, und immer von neuem wurde die biblische Lehre zur Durchführung gebracht, daß Gott selbst durch sein Wort und seinen Geist die Welt aus dem Nichts erschaffen hat.

Nicht minder wie für den Gnostizismus wurde auch für den Manichäismus und seine Beziehungen zur Kirche die von Babel übernommene Kosmogonie von Bedeutung. Die Lehre von Tiamat, der Finsternis und dem Inbegriff aller Übel, und von der Lichtgottheit, von welcher alles Gute und alle Ordnung in der Welt herrührt, wurde geradezu das Hauptdogma des Manichäismus und sollte dessen Stellungnahme zum Christentume völlig bestimmen. Schon der in den Acta Archelai et Manetis dargestellte Angriff des Manichäismus auf die Kirche geht von der Anschauung aus, daß eine in sich böse Materie existiert, der andererseits ein gutes Prinzip gegenübersteht. Der christlichen Lehre wird zum Vorwurfe gemacht, daß sie das Gute wie das Böse von ein und demselben herleite und ein einziges Prinzip einführe, indem sie weder das Licht von der Finsternis, noch das Gute von dem Bösen unterscheide, sondern vielmehr beide miteinander unaufhörlich vermische und Gott als Quelle aller Übel hinstelle. Die Einwände

gegen die kirchliche Moral und Christologie waren von demselben Grundgedanken getragen. Besonders aber ist hervorzuheben, daß der Manichäismus gemäß seiner von Babel übernommenen kosmogonischen Anschauungen zum Angriffe auf die Kosmogonie der Bibel überging, wie die Schrift des hl. Augustinus „De Genesi contra Manichaeos" bezeugt. Bereits dem Einwande gegen die Zeitlichkeit der Welt, wie sie Gn 1, 1 ausgesprochen wird, liegt die Vorstellung von dem ewigen, nie entstandenen Stoffe zu Grunde, wie sie von der babylonischen Kosmogonie vertreten wird. In der Finsternis über der Urflut sowie in den Gewässern, welche Gn 1, 2 in der Beschreibung des nach v. 1 im Anfange erschaffenen Urstoffes genannt werden, erblickt die babylonisch-manichäische Betrachtungsweise ewige Wesen. Wenn aber die Manichäer in der Erzählung von der Schöpfung der fruchtbringenden und zur Nahrung geeigneten Pflanzen die Angabe vermissen, von wem die giftigen und keine Frucht bringenden Kräuter herrühren, so beabsichtigen sie den Hinweis auf ein böses Urprinzip, aus dem nach ihrer Annahme alles Unheilvolle in der Welt herstammt.

Wurzelten die Angriffe des Manichäismus auf das Christentum letzthin in der Weltanschauung der babylonischen Kosmogonie, so hatte die Stellungnahme der Kirche jenem Gegner gegenüber ebenso bestimmt in der Weltentstehungslehre der Bibel ihre Grundlage. Die Lehre von dem Schöpfer, der alles ins Dasein rief, wurde von den Vätern in den Vordergrund gestellt und in erster Linie verteidigt. Andrerseits wurde aber auch die Beschränktheit und die Bedingtheit, die dem babylonisch-manichäischen Gottesbegriffe anhaftete, aufs schärfste herausgestellt und bekämpft, so z. B. wenn Augustinus fragte, wie überhaupt der gute Gott gezwungen sein könne, sich in einen Kampf mit dem bösen Prinzipe einzulassen. Gegen die Annahme von zwei wesentlich verschiedenen Urprinzipien wurden mannigfache philosophische Argumente mit offensichtlichem Erfolge ins Feld geführt. Das Prinzip des Seins wurde mit besonderem Nachdruck als ein einziges und einheitliches geltend gemacht. Der alten babylonischen Anschauung vom Urbösen aber setzte die Kirche die Lehre des biblischen Schöpfungsberichtes gegenüber, daß Gott die Welt als eine sehr gute erschaffen hat. Und der Verteidigung dieser Wahrheit widmeten die Väter die größte Sorgfalt. Eine Fülle von Gesichtspunkten führten sie gegen die Lehre vor, daß ein wesenhaftes Übel in der Welt existiere, und sie hoben hervor, daß Sünde und Unheil erst

seit der Auflehnung des freien Menschen gegen den Schöpfer bestehen, der selbst in seiner unendlichen Güte alles sehr gut angeordnet hat, wenn vielleicht auch die beschränkte menschliche Vernunft den Plan der unendlichen Weisheit nicht völlig zu erkennen und zu durchschauen vermag. Wenn aber von den Manichäern auf die vermeintliche Nutzlosigkeit verschiedener Naturwesen hingewiesen wurde, so hoben die Verteidiger des Christentums hervor, daß das menschliche Nichtwissen noch keineswegs die objektive Zweckmäßigkeit jener Dinge in Frage stellen könne, ein Gesichtspunkt, der durch die fortschreitende Naturerkenntnis seine Bestätigung gefunden hat. Die Angriffe endlich, welche vom Manichäismus unmittelbar gegen Gn 1 erhoben wurden, sollten nicht ohne Erwiderung bleiben; der hl. Augustinus wandte die Schärfe und Kraft seines Geistes auf, um die Magna charta des Schöpfungsglaubens zu wiederholten Malen zu verteidigen.

3. Die Geschichte der Gnosis und ihrer Beziehungen zum Christentum läßt über das geschichtliche Verhältnis zwischen der babylonischen und biblischen Weltentstehungslehre keinen Zweifel bestehen.

Im Lichte jener Geschichte erscheint es zunächst durchaus unmöglich, daß von Enuma eliš nach Gn 1 ein Weg der Entwicklung hinüberführt; der geistige und religiöse Entwicklungsgang des hl. Augustinus ist der historische Beweis, daß der im Gedankenkreise von Enuma eliš befangene Menschengeist nur durch Bruch mit der gesamten seitherigen Weltanschauung zum Gottesglauben von Gn 1 gelangen kann.

Die Schilderung, die uns Augustinus von seinem Aufenthalte in Rom bietet [1], läßt klar erkennen, daß er zu jener Zeit trotz der Lockerung, welche bereits in seinem Verhältnisse zum Manichäismus eingetreten war, doch noch völlig in der dualistischen Weltauffassung der babylonisch-manichäischen Kosmogonie befangen war. Die alte Anschauung von Tiamat und der ihr gegenüberstehenden Gottheit tritt bei Augustinus deutlich zu Tage, wenn er seinen damaligen Glauben also darstellt: „Ich glaubte, daß es eine Substanz des Bösen gebe, eine häßliche und ungestalte Masse . . . Und weil mir nun meine Frömmigkeit, wie gering sie auch war, zu glauben verbot, daß ein guter Gott ein böses Wesen geschaffen habe, so stellte ich die zwei Massen [die Substanz des Bösen und Gott] einander feindlich gegen-

[1]) Confessiones V, 10.

über... Von diesem verpesteten Ausgange aus ergaben sich mir weitere Gotteslästerungen" [1]).

Zu beachten ist, daß der Gottesbegriff, den Augustinus als Manichäer vertritt, monotheistisch ist, und es ergibt sich die religionsgeschichtliche Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der abendländische Manichäismus eine monotheistische Gottesidee vertrat, trotzdem er in der polytheistischen Kosmogonie des alten Babel seine vorzüglichste Grundlage und Wurzel besaß. Indessen würde die Annahme, der babylonische Polytheismus sei im Manichäismus aus sich selbst heraus zum Monotheismus fortgeschritten, irrig sein und der geschichtlichen Wahrheit entbehren. Aus den Mitteilungen des „Fihrist", welcher aus alten manichäischen Schriften selbst schöpfte, ergibt sich, daß der ursprüngliche Manichäismus polytheistisch war, wie besonders aus der manichäischen Kosmogonie, welche der Fihrist überliefert hat, hervorgeht; die Vielzahl der Götter kann trotz der Hypostasierung und engen Zusammenfassung derselben in der Lehre Manis nicht verkannt werden [2]). Auf welchem Umstande aber die Verschiedenheit des Gottesbegriffes im ursprünglichen und späteren Manichäismus beruht, vermag nicht übersehen zu werden. In der Zeit seiner Entstehung blieb der Manichäismus unberührt von dem Einflusse des Christentums [3]), während er später mannigfachen Einwirkungen seitens der christlichen Religion unterworfen war [4]). Zu den vorzüglichsten Wirkungen, die die Kirche auf die manichäische Lehre ausübte, ist auch die Umsetzung oder Umwandlung der polytheistischen Gottesidee in die monotheistische zu zählen. Nicht aus sich selbst ist der orientalische Polytheismus bei den Manichäern zum Monotheismus geworden, sondern durch den Einfluß der biblischen Gottesidee [5]), welche damals die Welt eroberte.

---

[1]) Confessiones, ebd.

[2]) Vgl. Keßler, Mani I 389: „Da panzerte sich nun der Urmensch aus mit den fünf ‚Geschlechtern', und das sind die fünf Götter"; Duchesne, Histoire ancienne de l'Église I (Paris 1908) 563: Dans ses (de Mâni) personnages célestes, plus d'un trait rappelle les dieux et les héros babyloniens, Ea, Marduk, Gilgamès etc.

[3]) Vgl. Keßler, ebd. 5f.; Duchesne, ebd. 563: La Bible a fourni beaucoup de noms... Mâni n'a nul souci de l'Evangile.

[4]) Vgl. Duchesne, ebd. 565.

[5]) Vgl. Augustinus, Confessiones V, 6: Die Lockspeise hatten sie (die Manichäer) bereitet unter Beimischung der Buchstaben deines Namens.

Wie sehr selbst der monotheistische Gottesbegriff der Manichäer nach Wesen und Inhalt mit dem antiken Polytheismus übereinstimmte und andrerseits zur biblischen Gottesidee im vollen Gegensatze stand, zeigt sich bei Augustinus aufs deutlichste. Augustinus vermochte sich Gott nur als körperliches und ausgedehntes Wesen vorzustellen [1]). Daß in dieser Anschauung eine Nachwirkung des alten naturalistisch-pantheistischen Gottesbegriffes vorlag, unterliegt keinem Zweifel. Nach babylonischer Denkart ist der Gottheit eine körperliche Seite zu eigen, und in der babylonisch-manichäischen Kosmogonie, wie sie im Fihrist enthalten ist, tritt jene Auffassung aufs stärkste zu Tage, indem das Licht geradezu mit der Gottheit in eins gesetzt wird [2]).

Die naturalistische Seite seines Gottesbegriffes sollte Augustinus die größte Schwierigkeit bereiten, um zum Gottesglauben des Christentums zu gelangen. Wenn auch bereits getrennt von der Sekte der Manichäer und in Mailand mit einer gewissen Zuneigung zur Kirche seiner Jugend erfüllt, fand sich Augustinus bei dem Versuche, Gott sich zu vergegenwärtigen, immer wieder gezwungen, etwas Körperliches und im Raum Ausgebreitetes zu denken [3]). Der pantheistische Charakter dieser Gottesauffassung tritt klar hervor, wenn Augustinus dieselbe folgendermaßen darstellt: „Ich dachte dich, Leben meines Lebens, groß durch unendliche räumliche Ausbreitung, so daß du überallhin diese Masse der Welt durchdrängest und auch außerhalb derselben grenzenlos dich ins Unendliche erstrecktest und somit Erde und Himmel und überhaupt alles dich in sich schlösse und in dir seine Begrenzung fände, du aber nirgendwo. Wie aber dem Lichte der Sonne der Körper der Luft keinen Widerstand entgegensetzt, dieses vielmehr in die Luft, die oberhalb unserer Erde ist, eindringen und durch sie hindurchdringen kann, ohne sie zu zerbrechen oder zu zerschlagen, so aber, daß es sie ganz erfüllt, so, dachte ich, sei für dich nicht nur der Körper des Himmels und der Luft und des Meeres, sondern auch der der Erde zugänglich und in allen seinen Teilen, den größten wie den kleinsten, durchdringlich, so daß sie

[1]) Vgl. Confessiones V, 10.

[2]) Vgl. Keßler, Mani I 387: „Das Licht ist der erste Großmächtige, nicht durch die Zahl beschränkt. Es ist die Gottheit.“

[3]) Confessiones VII, 1.

dich aufnähmen [1]) und du ihnen gegenwärtig wärest und durch deine verborgene Wirksamkeit innerlich und äußerlich alle deine Geschöpfe lenktest" [2]).

Die Opposition, in welche Augustinus gegen den babylonisch-manichäischen Gottesbegriff trat, richtete sich zunächst gegen den Charakter der Bedingtheit und Beschränktheit, welcher jenem Begriffe anhaftet: „Was hätte dir, ich weiß nicht welches finstere Geschlecht anhaben können, das sie (die Manichäer) dir wie eine feindliche Masse gegenüberstellten, wenn du den Kampf mit ihm verweigert hättest? Denn wenn man antwortete, es würde dich geschädigt haben, so wärest du ja damit verletzbar und vergänglich geworden. Sagte man dagegen, es hätte dir nicht schaden können, so war kein Grund zu kämpfen da" [3]).

Verwarf so Augustinus bereits die alte babylonische Anschauung vom Kampfe zwischen der Gottheit und der finsteren Macht des Mechanismus, so hatte er andererseits die babylonische Vorstellung von einer ewigen, in sich bösen Materie noch nicht überwunden. In seinem Forschen nach der Quelle des Übels brachte sich jene Vorstellung mit aller Macht zur Geltung: „Woher das Übel? War vielleicht eine böse Materie vorhanden, aus der er (Gott) schuf, und hat er sie geformt und geordnet, aber doch einen Rest zurückgelassen, den er nicht zum Guten umänderte? Und warum dann dieses? Fehlte dem Allmächtigen vielleicht die Macht, sie ganz zu wandeln und zu verändern, so daß nichts Böses zurückgeblieben wäre? Und zuletzt, warum wollte er etwas aus ihr machen und bewirkte nicht vielmehr seine Allmacht, daß sie überhaupt nicht war? Oder konnte sie vielleicht Bestand gewinnen gegen seinen Willen? Oder wenn sie von Ewigkeit her vorhanden war, warum beließ er sie so durch unendliche Zeiträume der Vergangenheit und gefiel es ihm erst so viel später, etwas aus ihr zu machen?" [4])

Augustinus wurde von der Frage nach der Quelle des Übels noch längere Zeit beunruhigt und fand keinen Ausweg. Wenn er auch die Wahrheiten von der Existenz, der Unveränder-

---

[1]) Vgl. Confessiones VII, 5: Ich dachte mir deine endliche Schöpfung erfüllt von dir.

[2]) Confessiones VII, 1; Übersetzung nach v. Hertling, Die Bekenntnisse des hl. Augustinus, Freiburg 1907, 263.

[3]) Confessiones VII, 2; nach v. Hertling, ebd. 265.

[4]) Confessiones VII, 5; nach v. Hertling, ebd. 273.

lichkeit, der Vorsehung und dem Gerichte Gottes festhielt, so wurde er durch das Problem des Übels noch immer im Zustande hoher Spannung erhalten. Es bedurfte für den großen Wahrheitssucher erst noch einer völligen Umwälzung seiner ganzen Geisteswelt, einer Wiedergeburt des ganzen Denkens und Urteilens, um das heiß erstrebte Ziel zu erreichen.

In einem tiefgreifenden Erlebnis erwachte Augustinus endlich aus dunkler Geistesnacht zum hellen Sonnenlicht der Wahrheit. In unvergleichlicher Darstellung hat er selbst uns jenen bedeutsamen Wendepunkt seines Lebens geschildert:

„Ich kehrte ein und sah, wie blöde auch noch das Auge meiner Seele war, über eben diesem Auge meiner Seele und über meinem Geist ein unveränderliches Licht. Es war nicht das gewöhnliche Licht, wie es jedes leibliche Auge schaut, auch nicht von derselben Art und nur größer . . . Das war es nicht, sondern ein anderes und ganz anderes als alles dieses. Es war auch nicht so über meine Seele, wie . . . der Himmel über der Erde sich ausspannt, höher war es, denn es ist ja das, was mich geschaffen hat, und ich tiefer, weil ich von ihm erschaffen bin. Wer die Wahrheit kennt, der kennt es, und wer es kennt, kennt die Ewigkeit. Auch kennt es die Liebe. O ewige Wahrheit und wahre Liebe und geliebte Ewigkeit! Du bist es, mein Gott!

Als ich zuerst dich erkannte, da packtest du mich, damit ich sähe, es sei etwas da, was ich sehen sollte, aber ich sei noch nicht der, der zu sehen vermöchte. Von der Helle deines Strahls geblendet, mußte ich meinen Blick abwenden, und ich bebte in Liebe und Schrecken, denn ich fand, wie weit ich von dir weggegangen und wie unähnlich ich dir geworden war. Aber zugleich war mir, als hörte ich deine Stimme aus der Höhe: ‚Ich bin die Speise der Erwachsenen. Wachse und du wirst mich genießen . . .‘ Und [mit dem letzten Ansturme des Zweifels ringend] sprach ich: ‚Ist etwa die Wahrheit nichts, weil sie nicht ausgebreitet ist, weder in endlichen noch in unendlichen Räumen?‘ Du aber riefst von ferne: ‚Ich bin, der ich bin.‘ Und ich vernahm es, aber so, wie man mit dem Herzen vernimmt, und mein Zweifel war zu Ende, und ich würde eher daran gezweifelt haben, daß ich lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gebe, die durch Vermittlung der geschaffenen Dinge im Denken erfaßt wird“ [1]).

---

[1]) Confessiones VII, 10; nach v. Hertling, ebd. 290 ff.

Augustinus war zur Erkenntnis des welterhabenen Gottes gelangt, und von dem errungenen Standpunkte aus erschien ihm nun die Welt in neuem Lichte:

„Darauf richtete ich mein Augenmerk auf die Dinge, welche unter dir sind, und ich erkannte, daß sie weder völlig sind noch völlig nicht sind; sie sind, weil sie von dir geschaffen sind; sie sind nicht, weil sie nicht sind, was du bist“ [1]).

Die Weltanschauung von Enuma eliš war von dem großen Geistesmanne völlig überwunden; das düstere Problem des Übels schwand für ihn, und er trat ein in das hellstrahlende Wahrheitslicht des biblischen Schöpfungsberichtes:

„Ich erkannte und es wurde mir deutlich, daß alles Gute von dir geschaffen ist und es schlechterdings keine Dinge gibt, die du nicht geschaffen hast. Darin aber, daß du sie ungleich geschaffen hast, liegt der Grund für die Existenz jedes einzelnen. Denn die einzelnen sind gut, und alle zusammen sind sehr gut [Gn 1], weil unser Gott alles sehr gut gemacht hat“ [2]).

Ist der geistige Entwicklungsgang des hl. Augustinus der historische Beweis, daß aus der Gedankenwelt der babylonischen Kosmogonie kein Fortschritt im Sinne der Evolution zur Weltanschauung des biblischen Schöpfungsberichtes hinüberführt, so läßt die Geschichte des großen Kampfes zwischen Kirche und Gnosis keinen Zweifel bestehen, daß das Verhältnis, in welches Enuma eliš und Gn 1 zueinander getreten sind, sich lediglich als Konflikt und Widerstreitet darstellt.

Die Gegensätze der Weltanschauungen, welche die babylonische und biblische Kosmogonie in sich bergen, nahmen in den Tagen der Gnosis geschichtliche Form an, indem sie sich auswirkten in einem heftigen und gewaltigen Streite der Geister. Babylonische und biblische Weltanschauung rangen damals um ihre Existenz. Und Babels uralte Lehre wurde keineswegs durch Geister von gering zu schätzender Bildung vertreten. Gnostiker wie Manichäer stellten durchaus Männer von Intelligenz dar. Aber dennoch sollte das Schicksal von Babels Weisheit entschieden sein. Der Kraft, welche ihr in der Lehre der Bibel gegenübertrat, war

[1]) Confessiones VII, 11.

[2]) Confessiones VII, 12.

sie unterlegen. Die babylonische Weisheit war den Widerlegungen, die sie durch die Vertreter des Schöpfungsglaubens erfuhr, nicht gewachsen, und in der Disputation eines Augustinus und Felix mußte sie sich selbst als besiegt erklären. Mit den gnostischen und manichäischen Schriften wurde schließlich Babels Lehre dem Feuer übergeben, ein Zeichen, daß sie die Macht über die Geisterwelt verloren hatte. Als Sieger ging aus dem Kampfe die Weisheit der Bibel hervor. Als Wahrheit vom Himmel errang sie die Herrschaft gegenüber dem Irrtum der Erde. Und das Buch des Schöpfungsglaubens setzte seinen Triumphzug durch die Welt fort, auf seinem ersten Blatte den Gott verkündend, der im Anfange Himmel und Erde samt ihrem Heere erschaffen hat.